الدُّرَرُ النَّبویّة

في نقد آراء فلسفية

آیت الله سید جعفر سیدان

با شرحی از: استاد سید علی موسوی تربیاباری

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

ولایت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : الدرر النبویه فی نقد آراء فلسفیه/سیدجعفر سیدان ؛ با شرحی از سیدعلی موسوی دریاباری ؛ تحقیق مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر(عجل الله).

مشخصات نشر : مشهد: ولایت، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۲۰۶ص.

شابک : ۵۰۰۰۰ ریال::۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۲۵-۸

وضعیت فهرست نویسی : در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)

یادداشت : چاپ اول

یادداشت : کتابنامه:ص. [۲۰۱]- ۲۰۶.

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۳۹۴۱۹

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

پیشگفتار

رساله یِ اعتقادی «اَلدُّرَر النَّبَویَّه» اثر عالم گرانمایه، استاد بزرگوار، حضرت آیت الله حاج سَیِّد جعفر سیّدان دامت افاضاته می باشد، که در مدینه یِ منوَّره به درخواست بعضی از فضلا به رشته یِ تحریر درآمد.

در راستای استفاده یِ گسترده تر از این رساله و با عنایت و لُطف استاد، تصمیم گرفته شد این اثر به فارسی ترجمه و با توجُّه به دیگر درس هایی که استاد ارائه داده اند، شرحی بر آن نوشته شود و این بنده نیز نکاتی را که در نقد فلسفه ملاصدرا به نظرم می آید، در آن بیاورم.

البته نقد فلسفه (به معنای عام) از گذشته هایِ دور جریان داشته است و به معنای خاص آن یعنی نقد حکمت متعالیه از زمان ملاصدرا تاکنون ادامه دارد. این امر بسی روشنست؛ زیرا ملاصدرا از انحراف مصون نیست و خود ادّعا نکرده که از هر اشتباه و خطایی معصومست، عرفان ابن عربی و اندیشه هایِ دیگران نیز چنین می باشد و در این میان، آنچه اصالت دارد «وحی» است.

عقل درونی که همان عقلِ تهی از شوائب و أوهام و پیش ساخته هایِ ذهنی است و عقل بیرونی که راهنمایی ها و ارشاداتِ رسیده و ثابت شده از پیامبر «س» و پیشوایان معصوم «س» می باشد، حجتند و خطا در آنها راه ندارد.

باری، نقد افکار را نباید با نقدِ أشخاص به هم آمیخت و نقد اندیشه یِ بزرگان به معنای بی حرمتی به شخص آنها نیست، بلکه اصلاح ساختار عقیده و نظر اشخاص، نوعی هدایت گری و روشن گری و کمال طلبی است.

ص: ۱۰

در جنگ جَمَل، شخصی از سپاه امیرالمؤمنین علی «س» به شک می افتد که آیا آن حضرت با سابقه یِ درخشانی که در اسلام دارد به حقَّست یا طلحه و زُبیر و عائشه که آنان نیز دارای سوابق و مجاهـدت هایی بوده اند، از امیرالمؤمنین علی «س» می پرسد که: مگر ممکنست زُبَیر و طَلحَه و عائشه به باطل گرد هم آیند؟

امیرالمؤمنین علی «س» در پاسخ او سـخنی آورد، که به نظر دکتر «طه حسین»، پس از انقطاع وحی و ندای آسمانی، سخنی به بلندای آن بر زبان نیامده است، فرمود:

إنّک لَمَلْبوس علیک، إن الحقَّ و الباطلَ لایُعرَفانِ بأقْدار الرجال؛ إعرفِ الحقَّ تَعرِفْ اَهْلَه و اعرف الباطل تَعْرِفْ اَهلَه (۱)؛

ای مرد، حقِّ بر تو مُشتبَه شـده است؛ حقّ و باطـل به انـدازه یِ و اَرج اَشـخاص شـناخته نمی شود! حقّ را بشـناس، اهل آن را در می یابی؛ باطل را بشناس، اهل آن را می شناسی.

این سـخن سترگ و بی نظیر از زبان امیر مؤمنان، علی «س» به ما می آموزد که در گرایش به هر انـدیشه ای از جمله فلسـفه و عرفان بزرگی و عظمت سردمداران آن نباید بر ما سایه افکند و کورکورانه از آنها پیروی کنیم؛ زیرا این امر آزاداندیشی و حرّیت آدمی را متزلزل می سازد و به تأویل نابجای کلام وحی می انجامد. اگر سخن وحی و آموزه هایِ قرآنی و حدیثی با افکار و عقاید و ذوق ما سازگار نمی باشـد، ما حقّ نداریم آنها را آن گونه که دوست داریم به تأویل بریم، بلکه بایسـته است در اندیشه یِ ناقص خود نیک بیندیشیم و آن را اصلاح سازیم.

کرده ای تأویل حرفِ بکْر را

خویش را تأویل کن نِی ذکر را

بر هوا تأویل قرآن می کنی

پَسْت و کَژ شد از تو معنیِّ سَنی (۲)

۱. مجموعه آثار شهید مطَّهری، ج ۱۶، ص ۳۶۵؛ رَوْضَه الْوَاعِظِینَ، ج ۱، ص ۳۱

۲. یادآوری: هدف ما از این اشـعار و نظائر آن در این نوشـتار تنها بیان حقایق و لطائفی است که در قالب شعر نهفته است چنانچه از پیامبر گرامی اسـلام «س» روایت شـده که فرمود: «و إنَّ من الشـعر لَحِکَماً» برخی از شـعرها حکمتست (بِحارالاَنْوار، ج ۶۸، ص ۴۱۵ حدیث ۳۶ و جلد ۷۶، ص ۲۹۰ حدیث ۵، از اَمَالِی صـدوق) و امیرالمؤمنین علی «س»: می فرمایند: «خذ الحکمه أنّی کانت» حکمت را هر جا باشد فراگیر (نهج البلاغه، ص ۳۷۳، حکمت ۷۹، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی)

۱- مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۶ ،ص ۳۶۵ ؛ روضهْالواعظین، ج ۱ ،ص ۳۱
۲- یادآوری: هدف ما از این اشـعار و نظائر آن در این نوشتار تنها بیان حقایق و لطائفی است که در قالب شعر نهفته است چنانچه از

پیـامبر گرامی اسـلام ... روایت شـده که فرمود: «وإنَّ من الشـعر لَحکمـاً» برخی از شـعرها حکمت است (بحارالأنوار، ج۶۸ ، ص۴۱۵ حدیث۳۶ و جلد۷۶ ، ص۲۹۰ حدیث۵ ، از امـالی صـدوق) و امیرالمؤمنین علی † میفرمایـد: «خـذ الحکمه ّأنی کـانت » حکمت را هرجا باشد فراگیر (نهجالبلاغه، ص۳۷۳، حکمت۷۹ ، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی)

ص: ۱۱

در پایـان لازم به یاد آوری است ترجمه دقیق و روان این کتاب توسط فاضل ارجمنـد سـیدهادی حسـینی صورت گرفته از زحمات ایشـان و نیز بـازنگری و دقّت نظر برادران بخش پژوهش مـدرسه یِ علوم دینی ولیعصـر عجـل الله فرجه که در تحقیق و چاپ کتاب سعی و اهتمام نمودند، صـمیمانه سپاسگزاری و برای همه یِ آنان از باری تعالی مزید توفیق در خدمات علمِی و دینی مسألت دارم و امیـدوارم این نوشـتار، گـامی در راه احیـای حقّ و حقیقت باشـد و در راسـتای تفکیـک معارف خالص و ناب وحی از انـدیشه هایِ بشری فلسفه و عرفان، سودمند افتد.

مشهد مقدَّس

سیّدعلی موسوی دریاباری

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ترجمه و شرح فارسی «الدرر النبویه»

[سخن آغازین]

متن:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ

الْحَمْدُ لِلَّه ربِّ العالمین و صلّی الله علی محمَّد و آله الطاهرین و اللعنه علی أعدائهم أجمعیَّن مِن الآن إلی یَوْمُ الدِّین

و بعد، فهذه رساله یِ موجزه قمت بإعدادها جواباً للسؤال الذی وجّهه إلیَّ بعض الأفاضل مِن المدرسین فی إحدی الحوزات العلمیه الموفقه بخوانسار مِن بلاد ایران و اتفق أن کان توجیه السؤال متزامناً لأیّام تشرفی بزیاره قبر الرسول صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فی المدینه المنوَّره و کان آنذاک یوم السابع عشر من شهر ذی القعده سنه (۱۴۲۱) الهجریه الموافق لسنه ۱۳۷۹ الشمسیه.

فقال سماحته سائلاً: ما هِی وجهات نظرکم حول أهم المبادی الرئیسیّه فی الحکمه المتعالیه و التی قد نسبت إلی صدرالدین الشیرازی، الفیلسوف الشهیر، إذ طالما نسمع عنکم مواقف خاصه تصحیحاً لأخطائه و تفنیداً لبعض آرائه.

فأجبت مسؤوله و عزمت فی المسجد النبوی علی تحریر هذه الرساله مستعیناً من الله سبحانه و رسوله علی إنجازه و لما کان البدء و الختم فی ذاک المکان الشریف سمّیتها ب«الدُّررُ النَّبویَّه فی نَقد آراء فلسفیَّه».

فأقول سائلاً المولی الکریم أن یجعلنی ممن یقتص آثار العتره الطاهره عَلَیْهِمُ السَّلَام و یسلک سبیلهم و یهتدی بهداهم: إن هذه تشتمل علی مقدمتین و ثلاث فصول:

ص: ۱۴

ترجمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم

ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است و درود خدا بر محمَّد «س» و خاندان پاکش و نفرین بر دشمنانِ آنان تا روز قیامت.

این رساله مختصر را در پاسخ بعضی از فضلاء فراهم آوردم (وی از مدرسان یکی از حوزه هایِ علمیه فعّال در «خوانسار» می باشد) همزمان با اَیامی که برای زیارت قبر پیامبر «س» به «مدینه یِ منوَّره» مشرف شدم، این پرسش در روز، هفدهم ماه ذیقعده سال ۱۴۲۱ هجری (مطابق با سال ۱۳۷۹ شمسی) بود.

ایشان پرسیدند: دیدگاه شما پیرامون مبادی بنیادین حکمت متعالیه (که به صدرالدین شیرازی فیلسوف مشهور نسبت داده می شود) چیست؟ دیری است که دیدگاه هایِ خاصی از شما به ما می رسد؛ شنیده ایم که خطا هایِ او را بر می شمارید و به تصحیح آنها می پردازید و بعض آرا و نظراتش را مخدوش می سازید!

خواسته یِ وی را برآوردم و با استعانت از خدای سبحان، در مسجد پیامبر «س» تصمیم گرفتم به نگارش این رساله دست یازم و از آنجا که در این مکان آغاز شد و در آن پایان یافت و به سامان رسید، آن را «الدُّرر النبویّه فی نقد آراء فلسفیه» مرواریدهایِ نبوی در (نقد آرای فلسفی) نامیدم.

از پروردگار متعال مسألت دارم مرا از کسانی قرار دهد که آثار عترت پاک پیامبر «س» را پی می جویند و راه آنان را می پیمایند و به راهنمایی آنها هدایت می یابند.

باری، این رساله، دارای دو مقدَّمه و سه فصلست.

ص: ۱۵

متن:

المُقَدَّمه الاولی:

اشاره

إن الذی نخاطبه فی هذه الرساله، هو من یعتقد أنَّ السبب و الأساس للوصول إلی الحقائق هو العقل أی الإدراک الصریح البیّن الذی لیس فیه أیُّ خفاءٍ و غموض و بهذا یُعرف الله سبحان هو تعالی و یُعلم أنّه سبحانه خلق الخلق و أنَّه حی، عالم وٌ...

و کذا به (أی بالعقل) یعرفأنَّ النبی محمداً صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أرسله الله بالهدی و دین الحق و من یعتقد أن الأئمه الأثنی عشر من أهل بیت الرسول «س» هم أوصیاؤه و أنَّ النبی «س» ارتحل إلی دار البقاء تارکاً فی أمّته کتاب الله و أهل بیته، فما فی الدفتین من الذکر الحکیم و کذا ما روی عن العتره الطاهره باسانید معتبره و بدلالات واضحه (و لو بمعونه القرائنا لمختلفه) هو المستند للحق الصُراح.

ترجمه

مقدَّمه اوَّل:

مخاطب ما در این رساله، کسانی اند که معتقدند راه اساسی برای رسیدن به حقایق، عقل یعنی درک و فهم صریح و روشنی است که هیچ گونه پوشیدگی و پیچیدگی در آن نباشد؛ بدین وسیله است که می توان خدای سبحان را شناخت و دریافت که ذاتِ مقدَّسش خلق را آفرید و اوست «حی»، (زنده) «عالم» (دانا) و ... و به وسیله یِ عقلست که می توان دریافت، محمَّد «س» پیامبر الهی است، خدا او را با هدایت و دین حقِّ فرستاد.

و نیز روی سخن ما با کسانی است که عقیده دارند امامان دوازده گانه از اهلبیت پیامبر «س» اوصیای آن حضرتند و پیامبر «س» در حالی به سرای جاوید شتافت که در میانِ اُمت، کتاب خدا و اهلبیتش را بر جای گذاشت.

ص: ۱۶

از این رو، قرآن حکیم (همین که میان دو جلد هست) و همچنین آنچه با سندهایِ معتبر و دلالت هایِ روشن (هر چند به کمک قراین مختلف) از اهلبیت «س» روایت شده است، بیانگرِ حقایقِ ناب و خالص اند.

شرح و بررسی

محور اساسی در این مقدَّمه، حجیّت عقلست. بی گمان عقل (چه به معنای نور تمیزدهنده یِ حقِّ از باطل و چه به معنای فلسفی، قوه ای از قوای نفس و یا فعل نفس) به ذاتِ خویش حجتست. در حجیت ذاتی عقل میان عالمان و اندیشمندان اختلافی وجود ندارد. در احادیث، عقل به عنوان «حُجّت باطنی» در عرضِ پیامبران به عنوان «حُجّت ظاهری» بیان شده است (۱)

و دینداری مساوی با تعقّل (و خرد اندیشی) می باشد.

امام کاظم «س» به هِشام می فرمایند:

یَا هِشامُ، لا دینَ لِمَن لا مُروّةَ له و لا مُروّةَ لِمَن لا عَقلَ لَه (۲)؛

ای هشام، کسی که دین نداشت، مردانگی ندارد و کسی که مردانگی نداشت، عقل نخواهد داشت.

عقل در فرهنگ دین به اندازهایِ اهمیَّت دارد که امیرالمؤمنین علی «س» یکی از حکمت هایِ بعثت انبیاء را شکوفاسازی عقل ها و استخراج معارف عقلانی عنوان می کند:

لِیُثیرُوا لَهُم دَفائِنَ العُقُول (۳)؛

پیامبران آمدند تا دفینه ها و گنجینه هایِ خردها را انتشار دهند (و آشکار سازند).

در واقع، همه یِ حقایق الٰهی و دینی به طور اجمال و ناشکوفا در جان آدمی وجود دارد و کارشناسانی چون پیامبران لازمست تا با تعالیم آسمانی و یادآوریهاشان، این

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶، حدیث ۱۲ و بِحارالاَنْوار، ج ۱، ص ۱۳۲

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷، ح ۱۲

۳- نهج البلاغه، خطبه اوَّل.

ص: ۱۷

حقایق را از نهاد انسان بیرون آورند.

امروزه روانشناسان نیز بر این باورند که چهار حس آدمی درونی است و از جایی بر گرفته نشده است:

۱. حس دانایی که خاستگاه علومست؛

۲. حس زیباشناسی که انواع هنرها را پدید می آورد؛

۳. حس عدالت خواهی که به تشکیل انواع نظام هایِ سیاسی و اجتماعی می انجامد؛

۴. حس دینداری، که ادیان و مذاهب از آن بر می خیزد.

بنا بر این، دین و عقاید دینی پیش از هر چیزی در جان آدمیان ریشه دارد و اگر جز این بود انسان به ندای بیرونی انبیاء پاسخ نمی داد. جان آدمی با تعالیم آسمانی هم سنخ است و میل درونی اش به کمال مطلق موجب گرایش انسان به پیامبران و دین می شود. مزه یِ حقّ و شیرینی حقیقتجویی، نخست در جان جوانه می زند و سپس با تعالیم پیامبران شکوفا می گردد.

مولوی می گوید:

در دل هر امّتی کز حقِّ مزه است

رُوی و آوازِ پیمبر مُعجزه است

چون پیامبر از برون بانگی زند

جان ِ اُمّت در درون سجده کند

چنانکه کودک با فطرت مادر را می شناسد و بی هیچ علم حصولی، سوی مادر جذب می شود و از مادر برای مادر بودنش دلیل نمی طلبد:

طفل گوید مادرا حُجّت بیار

تا که با شیرت بگیرم من قرار

همه یِ باورهایِ دینی یا دست کم کلیات دین با ادراک روشن عقل و الهام فطرت، به دست می آید و این که استاد در آغاز سخن حجیت عقل را آوردند، شروعی بس نیکو و دلپذیرست و نیز وجوب رجوع به قرآن و عترت، یک واجب عقلی است و آنان که در معارف و عقاید از سخن اهلبیت طرفی نمی بندند، در حقیقت از الهام عقل و راهنمایی هایِ آن به دورند.

مقصود از این سخنان، اینست که به بعضی از مفاهیم و معارف در فرهنگ ما جفا شده است:

ص: ۱۸

☼یکی از این حقایق موضوع عشقست. به دلیل بی توجهی بسیاری از انسان ها به معنویات و دوستی با خدا و غرق نشدن در دعا هایِ عرفانی اهل بیت «س» و استفاده نکردن از واژه هایِ عرفانی در عالَم مَحبَّت و عشق مقدَّس، این واژه به تدریج در عشق مجازی به کار رفته و از آن استفاده یِ نادرست شده است؛ شاید به دلیل همین سوء استفاده است که در سخنان امامان «س» این واژه کمتر به چشم می خورد، هر چند واژه هایِ مترادف با آن مانند واژه یِ «حُب» و «مَحبَّت» فراوان دیده می شود.

☼واژه یِ فقه نیز چنین است؛ زیرا در ذهن بسیاری از کسان و اهل علم از واژه یِ فقه احکام عملی و فرعی دین، تبادُر می کند در حالی که در قرآن و احادیث این واژه به معنای درک و بینش ژرفست و تفقهٌ در دین به معنای دینشناسی و شناخت عالمانه و محقّقانه یِ دین می باشد، در قرآن می خوانیم:

«فَلَوْ لا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّين ِ وَ لِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (۱)؛

، پس چرا از هر فرقه ای، از آنان دسته ای کوچ نمی کنند تا [دسته ای بمانند و] دردین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند؛ باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند.

☼واژه یِ «عقل»، «تعقُّل»، «معقولات، ...» نیز از این دسته است. کم نیستند مسائل غیرعقلانی و حتّیٰ عقل ستیز که به نام عقل و علوم عقلی ترویج می شوند. برخی در این عرصه دچار جهل مرکب شده اند و مطالب خلاف عقل را به اشتباه عقل دانسته اند و جزو معقولات شمرده اند. از این رو، یکی از وظایف مهم اهل معرفت، تفکیك میان این دو مقوله و تعیین حد و مرز عقلیات در علومی چون کلام و فلسفه و عرفان و حتّیٰ در اصول فقه است. تا از به هم آمیختگی ها پیشگیری شود و به همین جهت، می توان به عمق تذکرات استاد در این باره پی بُرد و آن را یادآوری بجا و سودمند دانست.

۱.

۱- سوره یِ توبه (۹)، آیه یِ ۱۲۲

ص: ۱۹

متن:

المقدَّمه الثانيه:

اشاره

إنَّ الطريقه العقليه المعهوده فى الأوساط العلميه و الذى يعرّف بالفلسفه أو المعقول و يستخدم لكشف الحقائق و تبيين المعارف لا ينطبق تماماً على الأصول العقليه البديهيه و لايستنار فيها بنور العقل مع أنَّ الفلاسفه يحاولون هذا التطبيق و يدّعون أن حركتهم بالتمام عقلانيه.

و هذا الأمر لدليلين:

الأول: أنَّ هناك خلافات مهمه ى عريقه فى مسائل كثيره من الفلسفه و التى قد تصل إلى مدى التضاد و لو كانت هناك حركه عقلانيه على اساس ترتيب البديهيات و الوصول من ها إلى النظريات لم يكن

الاختلاف بهذا الشكل من التضاد، إذ العقل يكشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فيه.

ترجمه

مقدَّمه ى دوُّم:

روش مرسوم در مراكز و اَنجُمن هاىِ علمى كه به فلسفه يا معقول معروفست و براى كشف حقايق و تبيين ِ معارف به كار مى رود، از همه ىِ جهات بر اصول عقلى بديهى، منطبق نيست و در آنها نور عقل، درخشش ندارد.

در حالى كه فلاسفه مى كوشند به اين تطبيق دست يازند و ادّعا مى كنند كه همه ىِ حركت ها و شيوه شان عقلانى است.

ص: ۲۰

این رویکرد، به دو دلیلست:

یک: اختلاف مهمِ ریشه داری در بسیاری از مسائل فلسفه وجود دارد که گاه به مرتبه یِ تضاد با یکدیگر می رسد (مانند اختلاف در اصالت وجود و ماهیَّت، وحدت وجود و تباین آن، تشکیک در وجود و عدم آن، علمِ خدای متعال، فاعلیت ذاتِ حقٍّ، حقیقت نفس، جبر و تفویض، حدوث و قدم عالم، معاد و). ... اگر در اینجا حرکت عقلانی بر پایه یِ ترتیب بدیّهیات و از آنها رسیدن به نظریات وجود می داشت، اختلاف به این شکل (در حد تضاد) پدید نمی آمد؛ زیرا عقل، کشف از واقع می کند و در واقع، اختلافی وجود ندارد.

شرح و بررسی

چنانکه از متن پیداست، این عبارات بر غیرعقلانی بودن بسیاری از مطالب فلسفی دلالت دارد؛ زیرا اگر این مسائل عقلی بودند هیچگاه میان صاحبان و اندیشمندان فلسفه اختلاف و تضادی در آنها رخ نمی داد، چون عقل حُجّت الٰهی است و این حُجّت مانند انبیاء و اولیا از خطا مصون می باشد، تفاوت تنها در محدودیَّت عقلست که از این نظر، عقل در طول وحی قرار می گیرد، هر چند از حیث حجیت در عرض آن بلکه مُقَدَّم بر آن می باشد.

افزون بر این، فلسفه یِ جعل عقل در انسان ها، کشف و ادراک واقع است و از سویی «واقع» مجعول تکوینی خدا می باشد و در نتیجه در کشف و واقع نمایی عقل هیچ خلافی وجود ندارد.

با استقرا و تجربه هم می توانیم عدم اختلاف را در مسائل عقلی اثبات کنیم. به عنوان مثال در مسائل ریاضی و در برخی از انواع حُسن و قبح اختلافی نیست؛ مانند این که جذر ۴، ۱۶ است، هر زوجی به دو قسم مساوی تقسیم می شود، اعداد و ارقام با هم رابطه یِ طولی دارند...

در اینجا بجاست به اختلاف نظر فلاسفه در مبانی آن که ناعقلانی بودن برخی از مسائل فلسفی را می نمایاند اشاره شود:

ص: ۲۱

۱. اختلاف در اصالتِ وجود و اصالتِ ماهیَّت

با بررسی تاریخی به روشنی می توان دریافت که فیلسوفان دو دسته اند:

برخی از آنان به اصالتِ وجود قائل اند و برخی دیگر به اصالتِ ماهیَّت.

بر اساس نظر عَلاّمِه سمنانی، فارابی، ابن سینا، خیام، شیخ اشراق، سُهرَوَرْدی، میرداماد، قائل به اصالتِ ماهیَّتند (۱)؛

و نیز در دوران معاصر، کسانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان ایشان، از جمله: (۲) مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی (۳) و آیت الله مروارید (۴) که از چهره هایِ نامدار مکتب معارفی خراسان می باشند به اصالتِ ماهیَّت یا واقعیت قائل اند؛ از نوشته هایِ عَلاّمِه جعفری نیز به دست می آید که با اصالت وجود مخالفت هایی را بیان داشته است. (۵)

۲. تشکیک در وجود و وحدت وجود

عرفا و فلاسفه در این مسأله نیز اختلاف دارند؛ فلاسفه به تشکیک در وجود قائل اند و به کثرت وجود در عین وحدت آن؛ لیکن عرفا به تشکیک در ظهور قائل اند و وجودی را برای خدا باور ندارند تا بحث تشکیک در هستی مطرح شود.

و نیز فلاسفه وجودات را هم سنخ می دانند؛ ولی عرفا می گویند: ظهورات از یک سنخند.

۱- نگاه کنید به، حکمت بوعلی سینا، (عَلاّمِه حائری مازندرانی) ج ۱، ص ۳۶۲ ۳۶۴

۲- تقریرات دروس شیخ مجتبی قزوینی (نقد یازده اصل فلسفی مخطوط).

۳- نگاه کنید به، عارف و صوفی چه می گویند:؟ مبحث نقد ادلّه یِ اصالت وجود.

۴- تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۸۳

۵- برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نگاه کنید به، جلد ۲ شرح نهج البلاغه عَلاّمِه جعفری: (که در شرح عبارتِ «مع کل شیء لا بالمقارنه» درباره یِ سنخیَّت نداشتن خدا با خالق مطالبی آورده اند)؛ تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی ۱: (در نقد «بسیط الحقیقه کل الأشیاء».)

ص: ۲۲

از سویی آنـان که به اصالتِ ماهیَّت قائل انـد و نیز فیلسوفان مشایی بنا بر نظریه یِ بعضـی از علما با این که اصاله یِ الوجودی انـد به تباین وجودات معتقدند.

حاج ملاهادی سبزواری در منظومه به این سخن اشاره می کند:

الفهلویُّون، الوجودُ عندهم

حقیقةٌ ذاتُ تَشَکُّکٍ تَعُمُّ

مراتباً غنی و فقراً تختلف

کالنور حیثما تقوّی و ضَعُف

و عند مَشّائیهِ حقائقُ

تبایَنَت و هو لَدَی زاهقٌ (۱)

۳. اختلاف در علم خدا

مهدی الٰهی قمشه ای در کتاب «حکمت الٰهی» اَقوال مختلف در علم خدا را می آورد و می نگارد:

۱. برخی گوینـد واجب، عالِم به ذات خود نیست؛ زیرا علم، اضافه یِ بین عالم و معلومست و اضافه یِ بین شـیء و نفسِ خود نتواند بود؛ چون یک چیزست و اضافه دو طرف لازم دارد.

۲. برخی گوینـد واجب تعـالی، عـالِم به ذات خـود هست؛ لیکن عـالِم به معلومـاتِ خـویش نیست؛ زیرا آنهـا متکثّرنـد و اگر علم به تکثّرات داشته باشـد یـا علم، عین ذاتست که تکثّر در ذات لازم آیـد و لازمه یِ تکثّر ترکیب و احتیاجست و اگر علم عارضـیِ ذات باشد، عروض احتیاج به علّت خواهد داشت؛ زیرا هر عرضی معلولست.

۳. بعضـی قـدما گوینـد واجب به علم حضوری عـالم به صادرِ اوَّل [عقل اوَّل و معلول] است و علمش به سایرِ موجودات به ارتسام و انعکاس صور موجوداتست، نخستین در آینه یِ صادر اوَّل.

۴. برخی از متَکَلُّمان عامه گویند: علم حقِّ به ذاتِ خود، علم اجمالی است به همه یِ موجودات، نه علم تفصیلی.

۱- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۰۳ ۲۰۷

ص: ۲۳

۵. برخی مانند افلاطون و اَتباعش گویند: ملاک علم حقّ به عوالم اَجسام انعکاس صور اشیاء در عقول مُجَرَّده و اَرباب انواع آنهاست؛ یعنی وجود وحدانی و عقل مُجَرّدی که انواع متکثّر الأفراد مادّیه، تمثُّل و تَجَسُّم آن مُجَردَّ است در عالَم جسم.

۶. اشاعره می گویند: علم حقّ و قدرت و اراده و سمع و بصر و حیات و تکلُّم، این هفت صفت، قدیم و زاید بر ذات قدیمست و با ذات حقِّ قدمای ثمانیه [هشتگانه] قائل شدند.

۷. معتزله گویند: علم حقِّ به موجودات اَزَلی است و موجودات اَزَلی نیستند، پس در اَزل که حقِّ به اَشیا عالِم بوده اَشیا همه معدوم بودند و ملاک علم حقِّ ثبوت اَشیاء است در حال عدم (که در عدم اَزَلی اشیا ثبوت دارند و منفی نیستند؛ لیکن وجود ندارند)، پس ثبوت، اعم از وجودست و معدوم از منفی و علم اَزَلِ حقِّ، محیط به ثابتات اَزَلی است.

۸. قول تالس ملطی اوَّل مُدَرّس علوم عقلی اعم از طبیعی و الٰهی در یونان علم حقِّ را به ذاتِ خود، علم اجمالی به تمام موجودات می دانست و برای این علم اجمالی گفته که: علم به ذات حقِّ، علم به امر واحد بسیط است و صورت بسیط انکشاف تفصیلی متکثرات نامتناهیه نتواند بود.

۹. نظریه یِ فرفریوس؛ ایشان قائل به اتّحاد عالِم با معلوم بالذات شده و گوید: علم حقِّ به اَشیا، مُتَّحد با صُوَر موجوداتست.

۱۰. قول شیخ اِشراق؛ ایشان علم حقِّ را به ذاتش عین ذات و سابق بر موجودات و علم او را به موجودات، نفس وجودِ موجودات دانسته و گوید: هر چه در صفحه یِ عالَم و جودست همه یِ علم فعلی حقَّست و عالَم هستی به منزله یِ ذهنِ واجب تعالی است.

۱۱. قول ملاصدرا؛ که به علمِ اجمالی در عین کشف تفصیلی معروفست. (۱)

۱- حکمت الٰهی، ص ۲۶۳

ص: ۲۴

۴. فاعلیّت خدا

در فاعل بودن خدا نیز میان فیلسوفان اختلافست. در کتاب «حکمت الهی» اَقسامِ فاعل به ترتیب این گونه می باشد.

۱. فاعل بالطبع، فاعلی است که درک ذات و فعل نکند؛ ولی فعل، مناسب و ملایم با ذات و طبیعت او باشد؛ چون نار در فعل اِحراق.

۲. فاعل بالقَسْر، فاعلی است که مُدرِک ذات و فعلش نباشد و فعل صادر از او نیز ملایم طبعش نباشد؛ چون حرکت سنگ و تیر به سمت بالا (که فعل حرکت به سوی آسمان، به واسطه یِ قوّه قَسْری است).

۳. فاعل بالقصد، فاعلی است که عالِم به ذات و فعلش باشد و غرض غیر از ذاتش از فعل در نظر گیرد که در حقیقت برای وصول به غرض کار کند نه برای ذاتش ... چون فعل همه یِ حیوانات (مانند مرغان که برای چیدن دانه از لانه پرواز کنند) و هر فاعلی که برای غرضی کار کند و علّت فاعلی در فاعل بالقصد، غیر از علّت غایی است.

۴. فاعل بالجبر، فاعلی است که عالِم به فعلِ خود باشد؛ لیکن صدور فعل ارادی از او به واسطه یِ اِلزامِ غیر باشد (مثلِ الزام و اجبارِ حاکم شخصی را به فعلی).

۵. فاعل بالتسخیر، فاعل بالطبع و یا فاعل بالقصدست که در تحت تسخیر فاعلی قرار گیرد و یا فاعلی است که عالِم به فعل خود باشد و آن فعل ارادی به اراده و بدون اِجبار، برای استکمال ذات خود، از او صادر شود مثل این که انسان را حاکم قاهری به عمل اختیاری الزام کرده باشد.

۶. فاعل بالعنایه، فاعلی است که عالم به ذات و فعل خود باشد و داعی او بر فعل، صرف ذاتست (نه غرض زائد بر ذات) و از علم به ذاتش، علم به فعل از علم به فعلش فعل پدید آید.

۷. فاعل بالرضا، فاعلی است که عالم به ذات خود باشد و از علم به ذاتش، علم اجمالی به فعل دارد؛ ولی علم تفصیلی به فعلش، تفصیل نفس فعل باشد.

ص: ۲۵

۸. فاعل بالتجلّی، فاعلی است که عالِم به ذات فعلِ خود باشد و علمش به ذات نیز علم تفصیلی به فعل باشد و نفسِ فعل هم خود علم تفصیلی دیگر باشد. (۱)

۵. حقیقت نفس

آنچه را درباره یِ نفس بیان شده می توان به سه قول تقسیم کرد:

الف) نفس از نظر حدوث و بقا جسمانی است.

این قول، از متکلمان می باشد که نفس را موجودی مادّی؛ لیکن لطیف می دانند (مانند وجود بو در گل) که در اصل پیدایش مادّی است و پس از فنای بدن هم مادّی می ماند.

ب) نفس از نظر حدوث و بقا روحانی است.

این قول، عقیده یِ عرفا می باشد. آنان نفس را از عالَم دیگر یعنی عالَم تجرُّد می دانند، حافظ می سراید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم (۲)

و در جای دیگر می گوید:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالَم خاک

چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم (۳)

این قول از ابن سینا هم نقل شده؛ زیرا در قصیده عینیّه می گوید:

«هَبَطَتْ الیک مِنَ المحل الأرفع» (۴)؛

روح از عالَم بالا سوی تو فرود آمد

البته ابن سینا نظر دیگری دارد که بر اساسِ آن، حدوث نفس و جسم، همزمان می باشد. (۵)

ج) نفس حدوث جسمانی دارد و بقای روحانی

۱- حکمت الٰهی (الٰهی قمشه ای)، ص ۴۹ ۵۰

۲- دیوان حافظ، ص ۶۳۰، غزل ۳۰۹

۳- این بیت منسوب به حافظ است؛ ولی در دیوان وی که بر اساس نه نسخه یِ کامل کهن به چاپ رسیده یافت نمی شود.

۴- عشر قصائد و اشعار (ابن سینا)، ص ۱

۵- المبدأ و المعاد (ابن سینا)، ص ۱۰۸

ص: ۲۶

این قول، نظر ملاصدراست و بر اساس آن نفس ابتدا امری مادّی می باشد و این مادّه با حرکت جوهری به آخرین مرحله یِ تکاملی اش که نخستین مرحله یِ تجردُّ است می رسد و بعد از تجرُّد همراه با جسم به رشد ادامه می دهد و پس از فنای جسم در عالَم دیگر حیاتش ادامه می یابد. (۱)

۶. جبر و تفویض

در مسأله جبر و تفویض نیز سخنانی از متکلمان و فلاسفه نقل شده است:

۱. جبر مطلق که تفصیل آن در مسأله یِ ششم خواهد آمد.

پیشتاز این قول، جَهْم بن صفوانست و قائلان به آن بر این باورند که انسان در اَفعالِ خویش هیچ اختیاری ندارد؛ چنانکه حرکت دستِ مرتعش (و آن که بیماری لَقْوَه دارد) غیر ارادی است، اَفعال و رفتار آدمی نیز چنین می باشد.

۲. جبر میانه یا معقول

بنیانگذار این سخن که به «نظریه یِ کَسْب» معروف می باشد ابوالحسن اَشعری است. وی بر این اعتقادست که آدمیان تنها کاسب اند، اِبداع و احداثِ فعل از سوی خدا و بر عهده یِ اوست.

قاضی ابوبکر باقلانی در تأویل این نظریه می نویسد:

فعل انسان بی آنکه خود در آن نقشی داشته باشد پدید می آید؛ لیکن رنگ نیکو یا زشت (یعنی صفت فعل اعم از بد یا خوب) به اراده یِ انسان بستگی دارد. به عنوان مثال: ضرب (زدن) یتیم را خدا می آفریند؛ لیکن اگر به جهت تأدیب صورت گیرد، فعل (و کار) حَسَن (و نیک) است و اگر ظالمانه باشد قبیح است و البته این حسن و قبح در اختیار انسان قرار دارد. (۲)

۱- الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۱؛ الأسفار الأربعه، ج ۸، ص ۳۴۷

۲- کشف المراد، ص ۳۰۸، المسأله السادسه.

ص: ۲۷

۳. تفویض

مُفَوِّضَه بر این باورند که انسان در کارهایِ خودش مُؤَثِّر تام و نقش پرداز یگانه است.

معتزله درباره یِ وجوبِ فعل، پس از اراده یِ انسان یا اوَّل بودن ِ فعل، نظراتِ مختلفی بیان داشته اند؛ بعضی به وجوبِ فعل بعد از اراده یِ انسان قائل اند و برخی اوَّل بودن فعل را باور دارند.

تفویض، در این دیدگاه، دو گونه معنا شده است:

الف) برداشتن منع از اَفعال انسان و مباح شمردن همه کارهایی که او انجام می دهد.

ب) سپردن و تفویض امر خَلْق و رزق و تدبیر جهان به بعضی از بندگان. (۱)

۴. قول صوفیّه

اهل تصوُّف بر این باورند که خدا چنانکه آفریننده یِ اَعیان انسانست، اَفعال انسان را نیز می آفریند و همه اَفعال اختیاری آدمی مخلوقِ خداست و در این زمینه به آیاتی تمسّک می کنند، از جمله:

«قل الله خالق کل شیء» (۲)؛

(ای پیامبر!) بگو: خدا خالق هر چیزی است.

«انّا کلَّ شیء خلقناه بِقَدر» (۳)؛

ما هر چیزی را به اندازه یِ آفریدیم.

«و کل شیء فَعَلُوه فی الزُّبُر» (۴)؛

و هر چه کرده اند در کتاب ها [ی اَعمالشان درج] است.

پیداست که این آیات با ادّعای صوفیه هیچ تناسب و ارتباطی ندارد.

۱- رجوع کنید به، حقِّ الیقین (شبّر)، ص ۱۰۴
۲- سوره یِ رعد (۱۳)، آیه یِ ۱۶
۳- سوره یِ قمر (۵۴)، آیه یِ ۴۹
۴- سوره یِ قمر (۵۴)، آیه یِ ۵۲

ص: ۲۸

۵. نظریه یِ فلاسفه و عرفای اسلامی

این دو دسته بر اساس مسلک «اصالتِ وجود» و «وحدت وجود» به رابطه یِ مرآتی میان خلق و خالق قائل اند و مخلوقاتِ جهان را آینه یِ حقِّ می دانند که تنها او را می نمایانند و خود هیچ گونه اصالتی ندارند. از این رو، از بابِ «سالبه به انتفای موضوع» به نفی اختیار نسبت به بندگان قائل اند.

استاد جوادی آملی در این باره می گوید:

(در مکتب عرفان و مشرب توحید افعالی) آنچه در جهان امکان هست نقش آینه را دارد، آینه هر چند سراب نیست؛ لیکن اَشیا را نشان می دهد بی آنکه خود وجودی داشته باشد. هنگامی که کسی در برابر آینه قرار گیرد نمی توان گفت: دو چیز وجود واقعی دارند: یکی صاحب صورت و دیگری خود صورت؛ زیرا آینه فقط صاحب صورت را می نمایاند. (۱)

نیز می گوید:

اِسناد اَفعال به انسان، اِسناد تسامحی و مجازی است. صورت عندالتحقیق جز صاحب صورت نیست. خداوند می فرمایند: وقتی روابط اَسما را با یکدیگر بیان می کنم، می گویم: این کار از آن ِ زیدست؛ امّا وقتی روابط اَسما را با خود بیان می کنم، می گویم این کار از آن ِ منست، شما مرآت منید. (۲)

بر اساس این نظریه، موجودات، جز اَسمای حقّ نمی باشد و تأثیرات آنها جز تأثیراتِ اَسما نیست و پیداست که از دیدگاه عُرَفا، اَسما جز ظهور حقِّ نمی باشد.

در واقع، قولِ عرفای اسلامی همان نظر اشاعره است با این فرق که اشاعره، ممکن را اثبات می کنند؛ ولی در ظرفِ وجود، اختیار را از آنان می گیرند؛ امّا عرفا با سلبِ وجود از ممکنات، از طریقِ سلبِ موضوع، به نفی محمول (یعنی اختیار) می پردازند.

۱- علی بن موسی الرضا و الفلسفه الإلهیه (جوادی آملی)، ص ۸۵

۲- علی بن موسی الرضا و الفلسفه الإلهیه (جوادی آملی)، ص ۸۵

ص: ۲۹

بنا بر این، اشاعره از موجودات اراده را سلب می کنند (یعنی سلب اراده از بندگان با حفظ وجود آنها)؛ لیکن عرفا اراده و اختیار هر دو را نفی می کنند (هم سلب موضوع و هم سلبِ محمول) و این نسبت به جبرِ اشاعره، شدیدتر و کامل ترست.

در کتاب «تجلّی و ظهور در عرفان» می خوانیم:

بـا توجُّه به شـباهتِ ظاهری که بین عرفـا و مـذهب اشـاعره وجود دارد لازمست به وجوه فَرْق این دو مـذهب به اسـتناد کلام عرفا و حکمای حکمت متعالیه اشاره گردد.

مهم ترین وجه فرق بین این دو مذهب آنست که در مکتب عرفا، ایجاد و علّیت از ممکن در ظرف نفی وجود از او منتفی می گردد.

به عبـارت دیگر، نفی ایجـاد از ممکنـات از قبیـلِ سـالبه به انتفای موضوع است؛ چرا که بنا بر این نظر، ممکنی نیست تا برای او فعلی باشد.

امّـا جبری مـذهب (اشـاعره) فعـل ممکنـات و ایجـاد آنها را در ظرفِ اثباتِ وجود آنها، نفی می کنـد. از این رو، اگر چه اَشـعری به توحید اَفعالی حقِّ قائل می باشد؛ امّا از توحید ذات (توحید وجودی) غافل مانده است.

یعنی توحید ذات، از نظر عرفا، نفی ممکناتست. اگر شـما برای غیر خدا وجودی و تعیّنی قائل شدید، از توحید ذات بیرون رفته اید و در وادی شرک قرار گرفته اید. (۱)

۶. سخن قرآن و عترت (امر بین الأمرین)

دیـدگاه قرآن و اهـل بیت در این مسأله، حـد وسـط است، نه اِفراط در مرحله یِ اختیـار (که قولِ مُفَوِّضه می باشـد) و نه تفریـط در اختیـار، که نظر اشاعره و عرفاست. به طور کلّی بینش اسـلامی که از مکتب اهل بیت «س» برگرفته شـده در همه یِ امور رعایت حد وسط است. امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

الیمینُ و الشمالُ مَضَلّه و الطریقُ الوسطیه الجادّه؛

۱- تجلّی و ظهور در عرفان نظری، نقل به معنا از، ص ۲۶

ص: ۳۰

علیها باقی الکتاب و آثار النبوّه و منفذ السنّه و إلی ها مصیرُ العاقبه (۱)؛

چپ و راست [افراط و تفریط] گمراهی اند و راه میانه، جادّه [و راه درست رسیدن به مقصد] است. کتاب خدا (قرآن) و آثار نبوّت (تعالیم پیامبر) و مجاری سنَّت [همه] بر راه میانه استوارند و بازگشت عاقبت [و نهایت هر امری] به آنست.

این سخن امام صادق «س» که فرمود:

«لا جبرَ و لا تفویضَ، بل امرٌ بین الأمرَین» (۲) معروف می باشد.

در این دیدگاه، انسان در کارها مجبور نیست، تا حکمتِ جعل احکام (بلکه فلسفه یِ خلقت) لغو و بیهوده نگردد و تکامل و تعالی در سایه یِ اختیار معنا پیدا کند و مخلوق از خالق تمایز یابد. از آن سوی، تفویض نمی باشد تا سیطره حکومتِ حقّ و قهّاریّت و جباریّتِ او محدود شود.

خداوند به همه یِ موجودات و بر همه یِ اَفعال و اَعمالِ اختیاری انسان سیطره دارد.

با وجود این، خدا چنین خواسته که ما مختار باشیم و اختیارِ ما به اراده و اختیارِ اوست و هر آن بخواهد می تواند اختیار را از ما بگیرد.

بنا بر این، ما از سویی در سیطره قدرت و علم و اختیار پروردگاریم و همه یِ اَفعالِ ما وابسته به مشیّت اوست. در عین حال، به وجدان در می یابیم که کارها را با اختیار خودمان انجام می دهیم و در آخرین مرحله یِ ایجاد فعل، اختیار به دست ماست با اذعان به این که اختیار ما مانند ذاتِ وجود مان وابسته به عنایتِ الهی می باشد.

از شواهد وجودِ اختیار در ما، اینست که هنگامِ ارتکابِ گناه شرمنده می شویم و اگر به کسی ستم کردیم پوزش می طلبیم. پس حفظ مرز بندگی و مالکیّت مطلق خداوند اقتضا می کند که ما او را حاکم و قاهر بر همه یِ اعمالمان بدانیم:

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۶؛ بِحارالاَنْوار، ج ۶۷، ص ۶۲، ح ۱۴

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳

ص: ۳۱

«و هو القاهرُ فوقَ عباده» (۱)؛

و اوست قاهر (و چیره) بر بندگانش.

و از سویی خود را در اَفعالی که انجام می دهیم مجبور نپنداریم:

«کلُّ نفسٍ بما کَسَبت رهینه»(۲)؛

هر نفسی در گرو چیزهایی است که کسب می کند.

مولوی نسبت به اختیار بندگان می سراید:

این نه جبر این معنی جبّاری است

ذکر جبّاری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست؟

وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

زجر استادان و شاگردان چراست

خاطر از تدبیرها گردان چراست

۷. حدوث و قِدَم

از مسائل مهمّی که فیلسوفان از گذشته هایِ دور به آن پرداخته اند، مسأله حدوث و قِدَمست. انبیاء و اولیا و پیروانِ همه یِ اَدیان به حدوثِ عالَم قائل اند و هر آنچه را جز خداست مسبوق به عدم حقیقی می دانند. مشهور میانِ فلاسفه، اینست که عالَم حدوثِ ذاتی دارد و از نظر زمانی قدیم می باشد.

عَلاّمِه سمنانی در حکمت بوعلی سینا بر این باورست که ابن سینا به حدوث حقیقی عالَم قائلست، (۳)؛ لیکن آنچه شهرت یافته نظریه یِ قِدَمِ زمانی عالَمست.

۱- سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۱۸

۲- سوره یِ مدثر (۷۴)، آیه یِ ۳۸

۳- حکمت بوعلی، ج ۳

ص: ۳۲

تعریف و اَقسام حدوث و قدم از نظر حکیم سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری در تعریف قدیم می گوید:

اِذِ الوجود لم یکن بعد العدم

او غیره فهو مُسمّی بالقدم

و ادر الحدوث منه بالخلاف

صف بالحقیقی و بالإضافی (۱)

هر گاه وجود بعد از عدم یا، پس از غیر خودش نباشد، آن وجود «قدیم» نامیده می شود و حادث را بر خلافِ قدیم بدان و هر یک از آن دو را به حقیقی و اضافی توصیف کن.

نزد فلاسفه، هر یک از این دو (حادث و قدیم) به حقیقی، اضافی، طبعی، ذاتی، زمانی، دهری و اسمی تقسیم می شود:

قدیم حقیقی: موجودی است که هیچ گونه احتیاج و نیاز به غیر ندارد و هستی آن دائمِی و اَزَلی و اَبدی است.

قدیم اضافی: آن موجودی است که زمانِ پیدایشِ آن نسبت به موجود دیگر پیشتر و بیشتر باشد.

قدیم ذاتی: موجودی است اَزَلی که به ذاتِ خود قائم (و پایدار) می باشد و مفهوم آن با قدیم حقیقی یکسانست.

قدیم زمانی: موجودی است که به عدمِ واقعی زمانی مسبوق نیست و هر اندازه نسبت به زمانِ وجودش وارسی شود، اَزَلی بودن و دوامِ آن نمایان می گردد.

حادث حقیقی: (در مقابل حادث اضافی) موجودی است که در مقام خود نیست بوده و حادث شده است. (۲)

حادث اضافی: حادثی است که زمانِ پیدایش آن از موجود دیگر، دیرتر و کمتر باشد.

۱- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۰۹ (الفریده الثالثه).

۲- در میزان المطالب (ص ۲۲۱) چنین آمده است: ما سوی الله حادث به حدوث حقیقی هستند، یعنی إنَّ الله تعالی کان و لا شیء غیره حقیقه فخلق الشیء الذی جمیع الأشیاء منه.

ص: ۳۳

حادث ذاتی: موجودی که به خودی خود نیستِ محض و لااقتضایِ صرفست و به واسطه یِ علّت تامه پدید می آید.

حادث زمانی: موجودی است که به عدمِ واقعی مسبوقست و به واسطه یِ وجودش، عدم سابق آن که آن را عدم مقابل می نامند منقطع گردد.

حادث تجدُّدی یا طبیعی: موجودی که بر اساس حرکت جوهری پیوسته در حال تبدیل و دگرگونی است.

حادث تجدُّدی از نوآوری هایِ ملاصدراست و آن را از راه حدوث زمانی عالَم اثبات می کند و «لبس بعد لبس» و کمالِ بعد از نقص می نامد. (۱) در جای خودش بیان می کنیم که این سخن، به نظریه یِ قِدَم عالَم بر می گردد.

حادث دهری: این حادث، از ابداعات میرداماد می باشد. وی می گوید: عالَم به عدمِ دَهری مسبوقست؛ زیرا وجودِ ملکوتی بر آن سبقت دارد. چنانکه در سلسله یِ زمان، وجود هر روزی عدمِ روز، پس از آنست در سلسله یِ طولی عالَم سَرمَد، عالَم دهر یا عالَم زمان می باشد.

به بیان دیگر، هر حدّی، عدم و نمایانگر عدمِ حد دیگرست؛ زیرا وجودات واقعی، در هر مرتبه ای از سلسله یِ طولی، ملازمِ عدم دیگری در آن مرتبه است؛ از این رو، زمانیات به عدم دهری مسبوق اند. (۲)

حادث اسمی: موجودی است که اسم و عنوانِ آن حادثست؛ ولی وجود آن از وجودِ مُنبسط و نور مطلق ناشی می شود.

محقّق سبزواری (۳) می گوید: من این اصطلاح را از کلام الٰهی فرا گرفته ام که می فرمایند:

۱- حکمت الٰهی (الٰهی قمشه ای)، مبحث حدوث عالم، ص ۷۵ ۷۶

۲- حکمت الٰهی (الٰهی قمشه ای)، مبحث حدوث عالم، ص ۷۵ ۷۶

۳- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۱۸

ص: ۳۴

«أَتُجَادِلُونَنِی فِی أَسْماءٍ سَمَّیْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُکُمْ»؛ (۱)

آیا در باره نام هایی که خود و پدرانتان [برای بت ها] نامگذاری کرده اید و خدا بر [حقّانیّت] آنها برهانی فرو نفرستاده با من مجادله می کنید.

۸. مسأله معاد

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، بر اساسِ اصالت روح (این که انسانیّت آدمی به روح است و بدن جز وسیله و ابزاری برای روح نمی باشد) حیات، پس از مرگ و رستاخیز آدمی را تنها روحانی و عقلی می دانستند. ابن سینا با نگرش به تعالیم اسلامی می گوید: با برهان نمی توان معاد جسمانی را اثبات یا ردِّ کرد؛ لیکن از آنجا که پیامبر راستگوی خدا به جسمانی بودن معاد خبر داده، باید آن را پذیرفت.

ملاصدرا بر اساس مسلک ویژه یِ خودش که به تفصیل بررسی خواهد شد (۲) به معاد جسمانی قائلست؛ لیکن به گونه ای خاص (و نه با جسم عنصری و خاکی).

بزرگانی از فلسفه؛ مانند: حکیم زنوزی، (۳) میرزا احمد آشتیانی، (۴) شیخ محمَّد تقی آملی، (۵) عَلاّمِه طباطبایی، (۶) شهید مطَّهری (۷) و بسیاری دیگر از عالمان و اندیشمندانِ اسلامی با نظریه یِ ملاصدرا مخالفت ورزیده اند.

بنا بر این، در مسأله معاد که از مهم ترین موضوعات اعتقادی در همه یِ اَدیان به شمار می رود فلاسفه اتِّفاق نظر ندارند.

۱- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۷۱

۲- نظریه یِ ملاصدرا، بر اساس اصاله یِ الوجود و تشکیک در وجود و حرکت جوهری، تبیین می شود

۳- معاد از دیدگاه حکیم زنوزی.

۴- لوامع الحقائق فی أصول العقائد، ج ۲، ص ۴۴

۵- درر الفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰

۶- مصاحبه یِ آیت الله جعفر سبحانی: معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۲۴، به نقل از کیهان فرهنگی.

۷- مجموعه آثار شهید مطَّهری، ج ۴، ص ۶۷۴

ص: ۳۵

۹. اراده یِ خدا و کلام او

در مسأله اراده یِ حقّ و کلام او، نیز فلاسفه نظرات متناقض و متضادی دارند. (۱)

متن:

الثانی: أنَّ نتایج کثیر من الأبحاث المهمه الفلسفیه لاتتلائم مع ما ورد فی الشریعه المقدَّسه و کذا نتایج العرفان المتداول الذی جاء فی کتب ابن العربی و امثاله و الغرض من هـذه المجموعه بیان هـذا الأمر باختصار کماسیأتی فی الفصل الثالث إنشاء الله تعالی و لـذلک نقول: إنَّ الصـراط الوحید القویم لإدراک المعارف الحقه هو التعقل فی الوحی و بعباره اُخری: إنّا بعد أن علمنا بحکم العقل الذی هو المرجع للممارسات الفکریه، أنَّ المدرکات البینه للعقل قلیله و المستقلات العقلیه أقل قلیل حتّیٰ أقر العقلاء بأنَّ إدراک حقیقه الأشیاء للعقـل صـعب مستصـعب و معرفه حـدودها فی غـایه البعـد عن مرحله یِ الإدراک و بعـد أن علمنا أنَّ العقل أوصـلنا إلی الوحی و هو أحسن طریق للمعرفه من حیثأوسعیته و عدم الخطأ فیه لأنَّه صدر من حضره رب الأرباب العلیم الخبیر، فیحکم العقل بلزوم الرجوع إلی الوحی لمعرفه الحقائق و المعارف الاعتقادیه و یحث بالتعقل فی الوحی و معلوم أن المقصود من الوحی هنا حاکی الوحی.

ترجمه

دو: نتایج بسیاری از بحث هایِ مهم فلسفی و نیز دستاوردهایِ عرفان متداولی که در کتاب هایِ ابن عربی و نظایر آن آمده است، با آنچه در شـریعتِ مقـدَّس وارد شـده، سازگار نمی افتـد. هدف از این مجموعه، بیان این امر به اختصارست (چنانکه به خواست خدا در فصل سوُّم خواهد آمد).

۱- رجوع شود به، صفحات ۱۴۲ به بعد.

ص: ۳۶

از این رو، می گوییم: یگانه راه استوار برای دستیابی به معارفِ راستین شریعت، همان «تعقّل در وحی» می باشد.

به عبارت دیگر، پس از آنکه به حکم عقل (که برای فعالیت ها و دستاوردهایِ فکری مرجع است) دریافتیم که مُدرَکاتِ بیِّن ِ عقل اندکند و مستقلاتِ عقلی بسیار کمتر از آن می باشند تا آنجا که عقلا اقرار دارند که ادراکِ حقیقتِ اشیا با عقل، بسیار دشوار و سخت [و بسا دست نیافتنی] است و شناخت حدود آنها از مرحله یِ ادراک به نهایت دورست و بعد از آنکه دریافتیم عقل ما را به وحی می رساند و «وحی» بهترین راه شناخت از جهت گستردگی و خطاناپذیری است (چرا که از جانب رب الأرباب و دانای مطلق صادر شده است) خود عقل (برای معرفتِ حقایق و معارف اعتقادی) به لزوم رجوع به «وحی» حکم می کند و به تعقُّل در وحی فرا می خواند و روشنست که مقصود از وحی در اینجا حاکی وحی (آیات و روایات) است.

شرح و بررسی فراز اخیر کلام استاد

☼چنانکه پیداست این دلیل، در واقع، یک قیاسِ اقترانی شکل اولست؛ زیرا می گوییم: نتایج مباحث فلسفی و نظراتِ فیلسوفان با اعتقادات خالص و نابِ دین مطابقت ندارد (صُغرای قضیّه).

☼هر مکتب و مسلک (و گرایشی) که آرای آن با تعالیم وحیانی ناسازگار باشد، نامعقولست (کبرای قضیّه).

☼بنا بر این، نتایج (و دستاورد) بحث هایِ فلسفی و عرفانی و اندیشه هایِ فیلسوفان و عُرَفا در عرفان نظری غیرعقلانی می باشد.

کبرای این قیاس اتِّفاقی است و همگان پذیرفته اند؛ زیرا فلاسفه برای اثباتِ هماهنگی اندیشه هاشان با وحی، به تأویلاتی دست یازیده اند. اثباتِ صغری نیز إنشاء الله در مرحله یِ سوُّم به تفصیل خواهد آمد.

ص: ۳۷

شایان توجُّه است که ناسازگاری پدید آمده میان فلسفه و دین، از خطای فیلسوفان در مِتُدولوژی (روش شناسی) ناشی می شود و نه از خطای عقل؛ زیرا عقل خطا نمی کند.

شعاعِ درک و ساحت دانستنی هایِ عقل محدو دست و از آن سوی، ذات حقّ و صفاتش و پیچیدگی عوالم دیگر و به دور بودنِ آنها از دسترس عقل، ما را سوی تعالیمِ دین رهنمون می شود و از آنجا که عقل در طولِ وحی قرار دارد (به لحاظِ کمیّت) هر حقیقت پایینی ما را به حقیقت بالایی سوق می دهد.

این رهنمون عقل فایده دیگری دارد و آن کمالِ فهم و توسعه یِ دریافت هایِ معرفتی انسان می باشد:

«فَمَن یُرِدِ اللهُ أن یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ»؛ (۱)

، پس کسی را که خدا می خواهد هدایتش کند، سینه یِ او را برای اسلام فراخ می گرداند.

«أ فَمَن شَرَحَ الله صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَی نُورٍ مِن رَبِّهِ»؛ (۲)

آیا کسی که خدا سینه اش را برای [پذیرش] اسلام گشاده گرداند و او بر نوری از پروردگار خویش است [مانند کسی است که این موهبت را ندارد].

«وَ أَنْزَلْنَا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبِیناً»؛ (۳)

و سوی شما نوری روشنگر [و تمایزدهنده یِ چیزها] فرستادیم.

«أوَ مَن کَانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ کَمَن مَثَلُهُ فِی الظُّلُمَاتِ»؛ (۴)

آیا کسی که مرده بوده، پس او را زنده ساختیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن در میان مردم حرکت می کند [مَثَل او] مانند کسی است که در ظلمت ها حرکت می کند.

۱- سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۱۲۵

۲- سوره یِ زمر (۳۹)، آیه یِ ۲۲

۳- سوره یِ نساء (۴)، آیه یِ ۱۷۴

۴- سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۱۲۲

ص: ۳۸

[و کورکورانه به هر سو می رود و ره به جایی نمی برد]؟!

«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِن رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَل لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ»؛ (۱)

ای کسانی که ایمان آوردید! تقوایِ الهی را پیشه کنید و به فرستاده یِ او ایمان آورید [که در این صورت] دو بهره از رحمتش به شما می دهد و برایتان نوری قرار می دهد که به وسیله یِ آن راه می پیمایید.

همه یِ این آیات به ما می فهماند که حوزه درک و گسترش شناخت هایِ انسان و رسیدن به کمال معرفت، در پرتو معارفِ دین و عمل به احکامِ آن، توسعه می یابد.

این که ساحت شناخت هایِ عقل محدودست و با عقل به جوهره بعضی از حقایق نمی توان پی برد، مورد تصدیق بزرگان فلسفه می باشد.

ابن سینا که در مسائل عقلی، اندیشمندی بی نظیرست، در تعلیقات می گوید:

آنچه از اشیا باعقل و قواعد منطقی ادراک می شود عوارض طبیعتست نه جنس و فصل اشیا و عقل از ادراک و احاطه به اَجناس و فصولِ اشیا عاجزست. (۲)

حکیم سبزواری در آغاز الهیّات منظومه می گوید:

مفهومه من اَعرف الأشیاء

و کُنهُه فی غایه الخفاء (۳)

مفهوم وجود از شناسا ترین چیزهاست و حقیقت آن در نهایت خفا (پوشیدگی و پنهانی) است.

در این باره می توان پرسید: با توجُّه به اشتراک مفهومی وجود که اساس اصالتِ و جودست و نیز رابطه یِ میان مفهوم و مصداق (که رابطه یِ مرآتی و کاشفیت می باشد) چگونه با روشن بودن مفهومِ وجود، مصداقِ آن به نهایت، مَخفی است؟!

۱- سوره یِ حدید (۵۷)، آیه یِ ۲۸

۲- التعلیقات، ص ۳۴

۳- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۱۷۹ (الفریده الأولی).

ص: ۳۹

بنا بر این، با توجُّه به نقش عقل در هـدایت آدمِی و مصون بودن وحی از خطا و محـدود بودن عقل در حوزه الهیّات، به حکم عقل، باید به سراغِ وحی رفت و معارف دقیق و ظریفِ دین را از تعالیم وحی آموخت.

درک معـارفِ ژرفِ دین بی راهنمـایی وحی به لغزش و انحرافـات بزرگی می انجامـد و حرکت در این وادی بی سپر تعـالیم وحی، روح و روان و عقل را مجروح می سازد، مولوی در این راستا می گوید:

نکته ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گُریز

پیش این اَلماس بی اِسْپَر مَیا

کز بُریدن تیغ را نبود حَیا

باری، جولان در عرصه معارف الهی عزمی راسخ و همتی والا و تلاشـی دو چندان می طلبد و کار نخبگان و بزرگان ِ علم و ادبست که با انصاف و اخلاص در این مسیر گام نهند؛ به همین دلیل، خطراتِ آن نیز به مراتب فزون تر می باشد.

نردبان ِ خلق این ما و منی است

عاقبت زین نردبان افتادنی است

هر که بالا تر رود اَبْلَه ترست

کاستخوان او بَتَر خواهد شکست

متن:

تذکره مهمه:

من البـدیهی أنَّ نتایـج الوحی لا تکون مخالفه للعقل و لایمکن ان تکون کـذلک و أمّا ما یترائی من المخالفه بـدواً فقد فسّـِر من لدن نفس الوحی (القرآن أو الحدیث) قبل کل تفسیر و تأویل و هناک آیات فی الذکر الحکیم تعدّ من هذا کما فی قوله:

«وَ جاءَ ربُّکَ» (۱) و «إلی ربِّها ناظِرهٌ» (۲) و «وَ نَفَخْتُ فِیه مِن رُوحِی» (۳) و أمثال ها.

۱- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۲۳

۳- سوره ی حجر (۱۵)، آیه ی ۲۹ و سوره ی ص (۳۸)، آیه ی ۷۲

ص: ۴۰

نعم، إن لم يكن الحاكى للوحى ظاهراً فى معنى خاص أو كان منحيث السند مختلفاً فيه (كما فى بعضاً لأحاديث الفقهيه و غيرها) فلا كاشفيه له عن الواقع (و إنَّ الكلام فيها كالكلام فى مسائل الفلسفه) و طبعاً لا نستطيع الالتزام بمفاده فى المسائل الاعتقاديه التى لابدَّ فيها من العلم لو لم يكن الاعتقاد الاجمالى بما هو فى الواقع كافياً كما فيبعضاً لمسائل الاعتقاديه.

نعم، فى المسائل الفقهيه يكون الفقيه مكلّفاً بالرجوع إلى هذه المدارك حتّى تتم له الحجه الظاهره فإنَّه فى مقام العمل و لا يضرّبه ذلك.

و إن زعم أحد أنَّ الآيات و الروايات فى العقائد و المعارف ليست على حد تستفاد من ها العقائد لعدم قطعيه مستندات ها سنداً أو دلاله فهذا من الأخطاء الناشئه من عدم ملاحظه المدارك الوحيانيه و عدم التتبع فيها و معنى ذلك أنَّه ليس فى الإسلام إلا شىء من المسائل الفرعيه القطعيه و مسائل كثيره ظنّيه و هذا مما لا يرضيبه مسلّم بصير و عليه فعلى الإسلام السلام و لكن ليس كذلك فإن من لاحظ الكتب الحديثيه المعتبره يجد بحمدالله تعالى أنَّ المدارك فيكثير من المسائل الاعتقاديه متوفره مع وضوح الدلاله و موافقه بعض ها لبعض بحيث يعجب الإنسان.

ص: ۴۱

ترجمه

یادآوری مهم:

روشنست که نتایج وحی، مخالف با عقل نمی باشد و چنین چیزی امکان ندارد و امّا مخالفتی که در نگاه نخست به نظر می آید، از سوی خود وحی (قرآن یا حدیث) پیش از هر تفسیر و تأویلی، تبیین شده است.

آیاتی از قرآن را می توان از این دست شمرد؛ مانند «وَجاءَ ربُّکَ» (۱) (و پروردگارت آمد)، «إلی ربِّ ها ناظِرةٌ» (۲) (وجوهی دیده سوی پروردگارشان دارند)، «وَ نَفَخَتُ فِیه مِن رُوحِی» (۳) (و از روح خود در آن دمیدم) و امثال اینها.

آری! اگر حاکیِ وحی در معنای خاصی ظهور نداشته باشد یا از نظر سند در آن اختلاف باشد (چنانکه در بعضی از احادیث فقهی و غیر آن، رخ می نماید) در این صورت، کاشفیت از واقع ندارد (و سخن در آنها همانند سخن در مسائل فلسفه است) و از این رو، در مسائل اعتقادی (که در آن علم و یقین ناگزیرست) ما نمی توانیم به مفاد آنها ملتزم شویم؛ البته اگر اعتقاد اجمالی به آنچه در واقع هست، کافی نباشد، چنانکه در بعضی از مسائل اعتقادی چنین است [و اعتقاد اجمالی بسنده می کند].

آری! در مسائل فقهی، فقیه وظیفه دارد به مدارک مربوطه رجوع کند تا حُجّتِ ظاهری به دست آورد؛ چرا که وی در مقام عملست و در این مقام، حجتِ ظاهری کارساز می باشد و به او ضرری نمی رساند.

اگر کسی گمان کند که آیات و روایات در باب عقاید و معارف بدان پایه نیست که عقاید از آنها به دست آید، زیرا مستنداتِ آنها از نظر سند یا دلالت، قطعیت ندارند [باید

۱- سوره یِ فجر (۸۹)، آیه یِ ۲۲

۲- سوره یِ قیامت (۷۵)، آیه یِ ۲۳

۳- سوره یِ حجر (۱۵)، آیه یِ ۲۹ و سوره یِ ص (۳۸)، آیه یِ ۷۲

ص: ۴۲

گفت: که] این پندار از خطا هایِ برخاسته از عدمِ ملاحظه یِ مدارک وحیانی و عدم تتبع در آنهاست و این گمان، بدان معناست که در اسلام جز مسائل فرعی قطعی و شمار زیادی از مسائل ظنّی وجود ندارد و این سخنی است که مسلمان بابصیرت آن را برنمی تابد و اگر چنین باشد فاتحه یِ اسلام را باید خواند و لکن چنین نیست، زیرا هر که کتاب هایِ حدیثی معتبر را ملاحظه کند شکرِ خدا مدارک بسیاری را نسبت به مسائل اعتقادی فراوانی با دلالت هایِ روشن (و موافقت بعضی از آنها با بعض دیگر) می یابد، به گونه ای که انسان را به شگفت می آورد.

بررسی و شرح

مطابقت عقل و وحی با یک دیگر و عدم مخالفتشان از امور مسلّم و بدیهی است. این دو به اعتبار اصل حجیت و ارزش ذاتیشان در عرض همند؛ بلکه همین حجیت ذاتی عقل سبب می شود که آدمیان پیش از شنیدن ندای بیرونی انبیاء از درون، سوی حقّ رهنمون شوند که از آن، گاه به عقل فطری تعبیر می شود (البته فطرت به معنای خاص که نوعی از معرفت موهبتی است بحث دیگری است).

عقل و وحی نه تنها با هم تعارض ندارند، بلکه ملازم همانند. عقل در مرحله یِ اثبات و نفی در تلازم با وحی است؛ در مرحله یِ اثبات، عقل مستقل از وحی به اثباتِ مبدأ، عینیّت ذات با صفات ذات، نامتناهی بودن ذات واجب، کمال مطلق بودن و در ناحیه یِ سلب هم به مادّی نبودن باری تعالی و مباینت آن با مخلوقات می پردازد و به تغایر ذاتی خدا با مخلوقات حکم می کند.

به طور کلّی، دو حُجّت الٰهی و دو منبع شناخت با هدف واحد، نمی توانند با هم متعارض باشند. عقل در حوزه ادراکی اش هم به اثبات مسائل اعتقادی می پردازد و هم آنها را تبیین می کند و وحی نیز در عرصه یِ معارف که دامنه ای بس گسترده دارد هم به اثبات مبادی و مسائلِ اعتقادی می پردازد و هم آنها را تبیین می کند.

ص: ۴۳

نمونه ای از تبیین مسائل اعتقادی دروحی بازگرداندنِ متشابهات قرآنست به محکمات آن و نیز ارجاع آیاتِ مُجْمَلست به آیاتِ مُبَیَّن.

به عنوانِ مثال، در کلامِ الٰهی آمده است:

«جَاءَ رَبُّکَ» (۱)؛ پروردگارت آید.

«الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی» (۲)؛ خدای رحمان بر عرش سیطره یافت.

«یَدُ الله فَوْقَ أیْدِیهِمْ» (۳)؛ دست خدا بالای دسته ای ایشانست.

«خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» (۴)؛ به دو دست خویش آن را آفریدم.

«إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَهٌ» (۵)؛ سوی پروردگارش می نگرد.

«وَ کَلَّمَ الله مُوسَی تَکْلِیماً» (۶)؛ موسی به گونه ای ویژه با خدا سخن گفت:

این آیات همه متشابه اند و با آیاتِ محکم زیر تبیین می شوند:

«لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (۷)؛ هیچ چیز مانند او نیست.

«لاتُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ» (۸)؛ چشم ها خدا را در نمی یابند.

«هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مَا کُنتُمْ» (۹)؛ هر کجا که باشید، خدا با شماست.

«وَ هُوَ بِکُلِّ شَیءٍ عَلِیمٌ» (۱۰) و بر هر چیزی داناست.

۱- سوره ی فجر (۸۹)، آیه ی ۲۲

۲- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵

۳- سوره ی فتح (۴۸)، آیه ی ۱۰

۴- سوره ی ص (۳۸)، آیه ی ۷۵

۵- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۲۳

۶- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۱۶۴

۷- سوره ی شوری (۴۲)، آیه ی ۱۲

۸- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۱۰۳

۹- سوره ی حدید (۵۷)، آیه ی ۴

۱۰- سوره یِ حدید (۵۷)، آیه یِ ۳

ص: ۴۴

بنـا بر این، در تبیین بسـیاری از مسائـل اعتقادی، عقل و وحی نقش مشترک دارنـد. نهایت، اینست که عقل به طور مسـتقل به حل و فصل امور می پردازد و وحی از باب ارشاد به حکم عقل و تأییدِ تبیین ِ عقل، رُخ می نماید.

؛ لیکن در ورای ساحت اِدراکی عقل، عقل تسلیم وحی است و از وحی و عترت آنچه را که خود نمی تواند درک و تبیین کند، می آموزد. از این نظر، اولیای دین که مفسّر و شارحِ وحی اند در حقیقت، معارف فرا تر از فهم عقل را به آدمی تعلیم می دهند.

در اینجـا رابطه یِ عقـل بـا وحی و شارحان آن، رابطه یِ طولی (شاگردی و اسـتادی) می شود. درست در مقابل واجباتِ تعبّـدی در فقه، که رابطه به حکم عقل، پذیرش تعبّدی است، در اینجا رابطه تعلیمِی و حکمت آموزی می باشد.

و این شـیو هایِ است بسـیار مطلوب و معقول، که عقل محدود و جزیی را با همه یِ عظمت و جایگاه بلندی که دارد، در پرتو وحی در آریم تا فروغی بیشتر یابد و آدمی را از انحراف مصونیت بخشد و او را به آرامش و اطمینان برساند.

مولوی در اهمیَّت عقل می سراید:

عقل و دل ها بی گمان عرشی اند

در حجاب از نور عرشی می زیند

وهم اُفتد در خطا و در غلط

عقل باشد در اصابت ها فقط

جنس و ناجِنْس از خرد دانی شناخت

سوی صورت ها نشاید زود تاخت

عقل را اندیشه یَوْمُ الدِّین بُوَد

وین هوا پر حرص و مالی بین بود

عقل ضدِّ شهوتست ای پهلوان

آنکه شهوت می تند عقلش مخوان

گفت: پیغمبر که هر که احمقست

او عَدُو. ماست غول رهزنست

و در اهمیَّتِ رجوع عقل جزیی به عقل کلّی و پناه بردن به اولیای دین می گوید:

مر ترا عقلی است جز وی در نهان

کامل العقلی بجو اَندَر جهان

عقل جزوی عقل را بدنام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد

عقل جزوی آفتش وهمست و ظن

زان که در ظلمات شد او را وطن

قابل تعلیم و فهمست این خِرَد

لیک صاحب وَحْی تعلیمش دهد

ص: ۴۵

نارسایی بعضی از ادلّه یِ احکام

بعضی از آیات و احادیثی که سند و مبنای احکام فقهی اند، گاه مجمل اند. این اجمال در مواردی از ناحیه یِ دلالت لفظ حدیث می باشد.

به عنوان مثال، در آیه «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (۱) دستِ مرد و زن دزد دزد را قطع کنید واژه یِ «ید» (دست) میان چند معنا مشترکست و از این رو معنا مجمل می شود. در این صورت، آیات و یا احادیثی که مُبَیِّنند این اجمال را برطرف می سازند. در همین مورد آیه یِ ۱۸ سوره یِ جن مُبَیِّن این آیه می باشد؛ زیرا در آن آمده است: «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلهِ» (۲) محل هایِ سجده برای خداست این آیه با بیان امام جواد «س» (۳) روشن می سازد که مقصود قطع انگشتان دستست.

اِجمال گاه به دلیل اختلاف در سند حدیث می باشد. به عنوان مثال، ممکنست روایتی بر وجوب نماز جمعه دلالت کند و روایت دیگر نماز جمعه را از مناصب ویژه یِ معصوم بداند و نیز از بعض روایات وجوب عینی و از بعض دیگر وجوب تخییری استفاده می شود.

در این موارد، یکی از این سه فتوا حکم واقعی است:

۱. وجوب عینی نماز جمعه.

۲. حرمتِ نماز جمعه.

۳. وجوب تخییری نماز جمعه (که بسیاری بر آن اتِّفاق نظر دارند).

در اینجا گر چه حکم واقعی کشف نشده است؛ لیکن با توجُّه به دو امر، هیچ خللی در سلوک علمی فقیهان پدید نمی آید:

امر اوَّل: فقه از مقوله یِ عملست و اعتقاد به واقع در آن شرط نمی باشد، بلکه نفس عمل، تکلیف و وظیفه را ساقط می سازد.

۱- سوره یِ مائده (۵)، آیه یِ ۳۸

۲- سوره یِ جن (۷۲)، آیه یِ ۱۸

۳- وَسَائِلِ الشِّيعَه، ج ۶، ص ۳۴۵، ح ۸۱۴۱

ص: ۴۶

امر دوُم: فقها در ساحت معرفتِ فقهی از ادله یِ فقه عَدُول نمی کنند و از سویی علمای امامیه اتِّفاق نظر دارند که مُخَطِّئه اند (نه مُصَوِّبه).

و نیز وظیفه مردم از نظر عقل و نقل، اینست که به فقیهان رجوع کنند و از آنان تقلید نمایند. از این رو، هیچ مشکل ریشه ای در حوزه دینداری به وجود نمی آید.

و این برخلاف خط مشی فلسفی است؛ زیرا:

اولاً : در عقاید (و مسائل اعتقادی) علم و یقین لازمست؛ ثانیاً : به اندازه یِ کافی برهان و دلیل در تبیین عقاید وجود دارد.

بیان مطلب، اینست که: قرآن خود را

«تبْیَاناً لکُلِّ شَیْءٍ» (۱) «إِنَّهُ لقَوْلٌ فَصْلٌ» (۲)، «نُوراً مُبِیناً» (۳) «هُدی لِلنَّاسِ» (۴)، «مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِن شَیْءٍ» (۵) و ... می شناساند، چگونه ممکنست کتاب الٰهی مسأله ارث، حجاب، ربا، طلاق، حیض، عدِّه و ... را بیان کند؛ ولی به مسائل اعتقادی که اهمیَّت بس بیشتری دارند و در زندگی انسان سرنوشت ساز می باشند، نپردازد؟! قرآن ریسمان الٰهی است که باید به آن چنگ زنند، فصل خطابست، حقّ و باطل را از هم جدا می سازد، ظلمت ها را می درد، خبرهایِ گذشته و آینده در آن آمده است و ... از این رو پذیرفتنی نیست که از مسائل اعتقادی غافل مانده باشد.

هماهنگی در سخنان وحی

از ویژگی هایِ مهم وحی وحدت رویه است. آنگاه که به آیات و روایات رجوع می کنیم، وحدت سیاق و هماهنگی مضمون و معنا را در آنها در می یابیم؛ به گونه ای که به خوبی

۱- سوره یِ نحل (۱۶)، آیه یِ ۸۹

۲- سوره یِ طارق (۸۶)، آیه یِ ۱۳

۳- سوره یِ نساء (۴)، آیه یِ ۱۷۴

۴- سوره یِ بقره (۲)، آیه یِ ۱۸۵

۵- سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۳۸

ص: ۴۷

احساس می کنیم که الهیات قرآن همان خداشناسی است که امیرالمؤمنین «س» بیان می دارد و آن نیز به نوبه یِ خود همان الهیاتی است که حضرت علی بن موسی الرضا «س» تبیین می کند و هیچ تفاوت اصولی و بنیادین میان قرآن و سخنان امامان «س» دیده نمی شود.

سخن عَلاّمِه محمدتقی جعفری در این زمینه درس آموزست، وی می نویسد:

وقتی که می گوییم: الهیات از دیدگاه علی بن موسی الرضا «س» در حقیقت می گوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام» در صورتی که اگر بگوییم: «الهیات از دیدگاه فلان فیلسوف یا حکیم اسلامی» مستلزم آن نیست که بگوییم: «الهیات از دیدگاه اسلام».

هر یک از فلاسفه و عرفا و حکمای اسلامی ... مطالبی را به عنوان اصول و مسائل الهیات مطرح کرده و عقایدی را درباره یِ آنها ابراز نموده اند و مسلمست که قصد همه یِ آنان این بوده است که عقائد آنان بازگو کننده یِ مبانی اسلام در الهیات و هستی شناسی بوده باشد و از این جهت فیلسوف و عارف و حکیم اسلامی محسوب شده اند؛ ولی به هیچ وجه نمی توان گفت: الهیات و هستی شناسی اسلام یعنی عقائدی که شخصیت هایِ مزبور و اَمثالِ آنان ابراز نموده اند.

در صورتی که معارف الهی و هستی شناسی که از یکایک ائمه معصومین «س» اظهار شده است متن عقائد اسلامی می باشد.

یکی از روشن ترین دلائل این حقیقت توافق کامل همه یِ معارف ابراز شده از ائمه «س» با عقل سلیم و قرآن و دیگر منابع معتبر اسلامِی و اتّحاد کلمه یِ همه یِ آنان با یک دیگرست. به عنوان مثال، مسائل و اصول مربوط به توحید و صفات و افعال خداوندی و رابطه یِ خدا با عالم هستی و انسان که در سخنان رئیس الموحدین امیرالمؤمنین «س» در نهج البلاغه دیده می شود، مضامین آنها بدون اختلاف در سخنان ائمه دیگر مطرح شده است...

برای اثبات این معنا می توانیم دلایلی را در نظر بگیریم، از آن جمله:

در منابع معتبر حدیثی آمده است که: «لانَقول إلّا مِن رسول الله ...ع» ... ما چیزی را؛ نمی گوییم: مگر از رسول خدا و مقصود از «ما» همه یِ ائمه یِ معصومین «س» می باشد؛

ص: ۴۸

همچنین هیچ یک از ائمه مطلبی مخالف آنچه را که ائمه دیگر گفته اند، ابراز ننموده اند، از طرف دیگر روایات معتبری آمده است در این که «کلّهم نور واحد» (۱) ائمه «س» یک نورند.

به قول مولوی:

همچو آن یک نور خورشید سما

صد بُوَد نِسْبَت به صحنِ خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان

چون که برگیری تو دیوار از میان

دلیل آخر، اینست که: هر یک از ائمه «س» گفتار و کردار سایر ائمه را تصدیق نموده است. این وحدت کلمه درباره ی مسائلی [است] که شاید بتوان گفت: هیچ فیلسوف و حکیم و عارفی را نمی توان سراغ گرفت که حتّی در یکی از آن مسائل، وحدت نظر کلّی در ادّعا و استدلال داشته باشند.

بنا بر این بلاشک الهیات همه ی ائمه یکسانست و هیچ گونه اختلاف اساسی بین آنها نیست و این نشان می دهد آن بزرگواران علومشان و الهیاتشان از منبع علم خداوندی سرچشمه می گیرد.

و همچنین از حیث سند و اعتبار آن، هیچ مشکلی در الهیات وجود ندارد؛ زیرا هم قرآن که قطعی الصدورست به اندازه ی کافی در معارف عقلی سخن گفته است و هم احادیث متوا تر در معارف الٰهی به حدّی است که همه ی مسائل مهم اعتقادی به جز فروعات آن، به راحتی قابل اثباتست.

خصوصاً نهج البلاغه که در همه جهات به ویژه در مسائل عقلی و اعتقادی کتابی است بی نظیر. گذشته از آیات و خُطَب نهج البلاغه و احادیث متوا تر، اَخبار آحاد و مستفیض هر گاه مضمونشان مطابق با آن آیات و روایات و خطب باشد، می توانند منبعی مطمئن برای درک الهیات باشند، حتّی خبر ضعیف به عنوان یک فرضیّه قابل بحث و بررسی است.

.۱

۱- بِحارالاَنْوار، ج ۲۶، ص ۱۶، ح ۲، عبارت چنین است: «و كُلُّنا واحدٌ مِن نُورٍ واحدٌ» شرح نهج البلاغه (عَلاّمِه جعفری)، ج ۱۵، ص ۱۸۷ ۱۸۸

ص: ۴۹

در مسائل عرفانی هم به وفور مطالب فراوانی در منابعِ وحیانی [قرآن، نهج البلاغه و روایات خصوصاً در ادعیه] به چشم می خورد. معارف عمیق عرفانی را در دعای سحر، دعا هایِ صحیفه یِ سجّادیه، دعای کمیل، مناجات خمسه عشر، دعای ابوحمزه و دعای عرفه یِ امام حسین «س» و سایر ادعیه می توان یافت.

اگر به اندازه‌ایِ که در فقه اصغر و احکام فرعی دین تحقیق شده است در مسائل عرفانی موجود در ادعیه و عقاید که فقه اکبرست تحقیق شده بود، امروز به لحاظ عرفانی و ذوقی وضع جامعه یِ ما خصوصاً وضع حوزه هایِ علمیه ما به مراتب بهتر از وضع موجود می بود.

در این راستا کافی است طالبانِ معارفِ عقلی و عرفانی به متون دینی (معارف اعتقادی و عرفانی در منابع وحی) مراجعه کنند.

حال اگر کسی ادّعا کند که منابع دینی برای تبیین معارف بسنده نیست، در آن صورت باید فاتحه اسلام را خواند؛ زیرا دیگر چیزی از اسلام باقی نمی ماند، مگر چند مسأله فرعی قطعی (مانند وجوب نماز، روزه، حج، خمس) و مسائل ظنّی فقهی فراوان که در مقایسه با مسائل اعتقادی نقش چندانی در حیات انسانی ندارد.

ص: ۵۰

ص: ۵۱

متن:

و امّا الفصول الثلاثه:

الفصل الأوّل:

اشاره

فی تمایز کل من التعقل و العرفان و الوحی عن الآخر فنقول: المقصود من الوحی هو الارتباط الخاص و العلاقه الخاصه بین الله تبارک و تعالی و الرسول المبعوث من عنده و هذا الارتباط إمّا به واسطه جبرئیل أو ملک آخر أو بدون واسطه و لا شک أنَّ هذه حقیقه غیر التفکُّر و التعقل لأنَّ الرسول کل ما جاء به من الحقائق بصفه الوحی لم یحصل له ذلک بتفکیر أو بممارسه أسالیب التعقل بحیث یصل به ترتیب المبادئ إلی الحقائق ثم یخبر عما وصل إلیه.

و کذا لا شک بأنَّ ما حصل بالوحی غیر ما حصل بالعرفان المصطلح (و هو شهود النفس بعد التصفیه و التزکیه) و بعد معرفه کل من الوحی و التعقل و العرفان لا@ نحتاج لإثبات التمایز إلی أزید من معرفه کل واحد منها فإن معرفتها و تصوّرها یثبت التمایز بینها و هذا فی الحقیقه من القضایا التی قیاساتها معها و بعد هذا فنقول: إنَّ لسان الوحی فی الأکثر یکون بطریق التذکیر لا بشکل الاستدلال المصطلح و إن أمکن جعله فی صوره الاستدلال لکن لمیجئ فی الأکثر بهذه الصوره، کما اشار إلیه سبحانه بقوله:

«إِنَّمَا أَنتَ مُذَکِّرٌ» (۱) «إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْرٌ لِلْعَالَمِینَ» (۲) و «فَذَکِّرْ إِن نَفَعَتِ الذِّکْرَی» (۳)

۱- سوره ی غاشیه (۸۸)، آیه ی ۲۱

۲- سوره ی یوسف (۱۲)، آیه ی ۱۰۴

۳- سوره ی اعلی (۸۷)، آیه ی ۹

ص: ۵۲

فالقرآن تذکره یِ و الرسول مُذَکّر و الذکر یثیر ما فی العقول و یذکر الإنسان بما فی فطرته و مکنون خلقته.

نعم، نجدأحیاناً ما یکون بصوره الاستدلال کما فیقوله تعالی:

«لَوْ کَانَ فِیهِمَا آلِهَهٌ إِلا اَّللهُ لَفَسَدَتَا» (۱) أو «وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَی بَعْض» (۲) لکنها أیضاً

لیست علی الشکل المنطقی المصطلح.

ترجمه

امّا فصول سه گانه:

فصل اوَّل

این فصل، در تمایز هر یک از تعقّل و عرفان و وحی از دیگری است. در این راستا می گوییم:

مقصود از وحی، ارتباط خاص و علاقه یِ ویژه بین خدای متعال و پیامبری است که از نزدِ او مبعوث می شود. این ارتباط یا به واسطه یِ جبرئیل یا فرشته یِ دیگری است و یا بدون واسطه صورت می گیرد. بی گمان، این حقیقت، غیر از تفکُّر و تعقّلست؛ زیرا حقایقی را که پیامبر با ویژگی وحیانی بودن می آورد، به اندیشیدن یا با به کارگیری شیوه هایِ عقلی برایش به دست نمی آید به گونه ای که از ترتیبِ مبادی به حقایق برسد، سپس از آنچه بدان [با این روش] دست یافته، خبر دهد.

نیز شکّی وجود ندارد که آنچه را با وحی به دست می آید، غیر آن چیزی است که با عرفان مصطلح (که همان شهود نفس بعد از تصفیه و تزکیه است) حاصل می شود.

۱- سوره یِ انبیاء (۲۱)، آیه یِ ۲۲

۲- سوره یِ مؤمنون (۲۳)، آیه یِ ۹۱

ص: ۵۳

بعد از شناخت هر یک از وحی و تعقّل و عرفان، برای اثبات تمایز آنها از یکدیگر، بیش از شناخت هر یک از آنها، به چیز دیگر نیاز نداریم؛ چرا که شناخت آنها و تصورشان، تمایز میان آنها را ثابت می کند و این، در حقیقت از قضایایی است که قیاس هایِ آنها همراه خود آنهاست. اکنون می گوییم: لسان وحی در بیشتر موارد به طریق «تذکیر» (یادآوری) است نه به شکل استدلال مصطلح، هر چند می توان آن را به صورتِ استدلال در آورد؛ لیکن در بیشتر جا ها بدین گونه نیامده است؛ چنانکه خدای سبحان می فرمایند:

«إِنَّمَا أَنتَ مُذَکِّرٌ» (۱)؛ تو تنها یاد آورنده ای.

«إِنْ هُوَ إِلا ذِکْرٌ لِلْعَالَمِینَ» (۲)؛ این قرآن نیست، مگر مایه یِ پندی برای جهانیان.

«فَذَکِّرْ إِن نَفَعَتِ الذِّکْرَی» (۳)؛ ای پیامبر! تذکُّر بده، که یادآوری سودمند می افتد.

قرآن «تذکره» (به یاد آوردن) است و پیامبر «مذکّر» (یادآور) است و ذکر (یادآوری) دفاین عقول را بر می انگیزاند و انسان را به فطرت و نهان خانه یِ دلش توجُّه می دهد.

آری! گاه به صورتِ استدلال، آیاتی را می توان یافت؛ مانند:

«لَوْ کَانَ فِیهِمَا آلِهَهٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۴)؛

اگر در آسمان و زمین، به جز «الله» خدایی بود، هر دو تباه می شد.

«وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَی بَعْض» (۵)؛ اگر خدایان متعدِّدی وجود می داشتند، بعضیشان بر بعضی دیگر برتری می جستند.

؛ لیکن این آموزه ها نیز به شکل منطقی مصطلح نمی باشد.

۱- سوره یِ غاشیه (۸۸)، آیه یِ ۲۱

۲- سوره یِ یوسف (۱۲)، آیه یِ ۱۰۴

۳- سوره یِ اعلی (۸۷)، آیه یِ ۹

۴- سوره یِ انبیاء (۲۱)، آیه یِ ۲۲

۵- سوره یِ مؤمنون (۲۳)، آیه یِ ۹۱

ص: ۵۴

شرح

در مرحله اوَّل، مقصود بیان ِ این واقعیتست که وحی و معرفت وحیانی، از سنخِ معرفت فلسفی و عرفانی نمی باشد و پیامبر «س» معارف الهی را به شیو هایِ خاص دریافت می کرد که با سلوک فلسفی و عرفانی رایج نمی توان به آن پیبُرد. البته منظور این نیست که حقایق آسمانی که بر جان نبی القا شده با عقل یا شهود ناسازگارست، بلکه این حقایق عین شهودند؛ لیکن نه شهودِ اصطلاحی که به مقدماتی نیاز دارد و از سویی شهودات متعارف اعتباری ندارد، مگر در صورتی که با وحی مطابق باشد.

اِلقای وحی بر جان پیامبر، همه مزایای عقلی و شهودی را بینقص هایی که در این دو شیوه هست داراشت و نیز گر چه همه یِ تجربه هایِ پیامبر و همه یِ واردات قلبی آن حضرت با عقل سلیم و فطرت پاک همسوست؛ لیکن وحی حقیقتی متمایز از تعقّل و شهود انسانی می باشد، بلکه بر همه یِ آنها احاطه و اشراف دارد و میزان و ملاکی برای درستی یا نادرستی یافته هایِ بشری به شمار می رود.

قرآن که دستاوردِ وحی است، شیوه یِ شهود صحیح را به انسان ها می آموزد، هر چند گاه با موعظه و خود یادآوری و گاه با استدلال و برهان، مفاهیم و مقاصد را می نمایاند.

باری، وحی الهی با این که از نوع متد و روش تعلیمی بشر نیست، هیچ راه صحیح آموزشی را به رویِ او نمی بندد، بلکه همه یِ راه هایِ مناسب دریافت علوم و معارف را، با میزانی که در خود وحی است، فرا راه او می گشاید.

متن:

ص: ۵۵

الفصل الثانی:

اشاره

لاـ شک أنَّ الوحی بما أنه یأتی من عنـد الله تبارک و تعالی، فهو ینبئ عن الواقع و الحق و لا شوبه فیه و لا خطاء و کـذلک العقل لما کـان حجه الله علی العبـاد فهو یکشف عن الواقع و الحق و انّما الـذی یقع فی الخطاء هو العاقل و هـذا الخطاء یحصل لأسـباب مختلفه مـذکوره فی موضـعها و کـذا الشـهود الوجـدانی (و هو العرفان الحقیقی) أیضاً یکشف عن الواقع و الحق، فهذه الأمور الثلاثه إذا کان بمعناها الحقیقیه کلها توصل الإنسان إلی الواقع و لا اختلاف بینها من هذه الجهه بل یوافق کل واحد منها الآخر و إن تختلف کل منها الآخر من حیث المنهج و الطریق.

ترجمه

فصل دوُّم:

بی تردیـد، وحی از این نظر که از نزدِ خـدای متعالست، از واقع و حقّ خبر می دهـد و شائبه و خطایی در آن راه نـدارد و نیز عقل از آنجا که حُجّت خدا بر بندگان به شـمار می رود، از واقع و حقّ پرده بر می دارد و تنها این شخص عاقلست که به خطا می افتد و این اشتباه و لغزش، به جهت اسباب مختلفی (که در جای خودش ذکر شده اند) روی می دهد. همچنین شهود وجدانی (که همان عرفان حقیقی است) واقع و حقّ را می نمایاند.

این امور سه گانه، هر گاه به معنای حقیقیشان باشـند، همه شان انسان را به واقع می رساننـد و اختلافی میان آنها از این جهت نیست، بلکه هر یک از آنها با دیگری سازگاری دارد، هر چند از حیث راه و روش، از هم متمایزند.

ص: ۵۶

شرح

در این بخش، وجه اشتراک عقل و عرفان و وحی بیان شده است و این که هر سه روش در کشف از واقع مشترکند و یافته هایِ عقلانی درست و شهودات عرفانی اصیل خطاناپذیرند.

این سخن استاد، پاسخ استواری است بر کسانی که می پندارند اهل تفکیک با عقل و عرفان حقیقی مخالفند. بنا بر این، تعقُّل و شهود پذیرفتنی است با این یادآوری که:

اولاً : معرفتِ عقلی و یافته هایِ شهودی با این که صحَّت دارند محدودند؛ به همین دلیل، ما را از وحی بی نیاز نمی سازند.

ثانیاً : این دسته از شناخت ها در عین درستی و مقبول بودن در عمل کم رخ می دهد؛ زیرا عقل و عرفان بشری با اندیشه هایِ بیرون از این دو در تقابُل و تعامل اند و نیز هواهایِ نفسانی و اَمیال و آرزو هایِ آدمی در گستره عقل و عرفان دخالت می کنند.

ص: ۵۷

متن:

الفصل الثالث:

اشاره

انَّ الفلسفه المتعارفه التی یدّعی أنّها بنیت علی أصول التعقل المسمّاه بالحکمه المتعالیه التی یؤکد علیها ملاصدرا فی کتبه خصوصاً الأسفار الأربعه، هی تخالف الوحی فی کثیر من المهمات الاعتقادیه و ما أقیم لآرائه دلیل عقلی بیّن بحیث یوجب توجیهما ورد فی القرآن و الحدیث.

و هکذا نتایج الأبحاث العرفانیه المصطلحه و ستأتی الاشاره إلیها فی طی مسائل:

ترجمه

فصل سوُّم

فلسفه یِ متعارفی که ادّعا می شود بر پایه یِ تعقُّل پی ریزی شده است و «حکمت متعالیه» نامیده می شود (همان که ملاصدرا در کتابهایش به ویژه در اسفار اربعه بر آن تأکید دارد) در بسیاری از موضوعات اعتقادی برخلافِ تعالیم وحیانی است و ملاصدرا برای نظراتش دلیلِ عقلی روشنی ارائه نمی دهد به گونه ای که بتوان با تکیه بر آن، به توجیه آیات و احادیث پرداخت.

و چنین است دستاورد بحث هایِ عرفانی مصطلح، که در ضمن مسائلی به آنها اشاره خواهد شد.

ص: ۵۸

شرح

فلسفه ی متعارف که همان حکمت متعالیه ی ملاصدراست، به عقلانی بودن و موافقت و هماهنگی با شریعت، شهرت دارد.

ملاصدرا خود در مقدمه ی اَسفار می گوید:

تباً لِفَلسفه تکون قوانینها غیرمطابقه للکتاب و السنه (۱)؛

مرگ بر آن فلسفه ای که قواعدش بر خلاف معیارهایِ دینی باشد. این سخن نشان می دهد که ملاصدرا با تعهُّد به دین و پایبندی به عقاید اسلام، وارد فلسفه شد و کوشید فلسفه را با دین بیامیزد و ناسازگاری آن را بزداید.

لیکن با وجود این نیّت پاک و تلاش بسیار، در عمل توفیق چندانی نیافت. جای بسی تأسُّفست که نظرات ملاصدرا در بسیاری از مباحث اعتقادی با تعالیم وحی مخالف می باشد.

نیز این ناسازگاری، در عرفان ابن عربی فراوان یافت می شود.

البته یکی از دلایل تخالفِ فلسفه یِ صدرایی با وحی، تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی است به گونه ای که می توان حکمت متعالیه را شرح عقلی و بیان برهانی عرفان ابن عربی دانست.

متن:

المسأله الأولی (حول المبدأ المتعال):

اشاره

نقول: لایخفی علی من تفحّص و تدبّر فی کتب ملاصدرا أنّه تارهً یسلک طریقه العلیّه و المعلولیه و أن الله تعالی علّه تامّه و الکائنات معالیل لها، علی مبنی أصاله الوجود و وحده الوجود تشکیکاً و أن الوجود واحد و له مراتب مشکّکه و أعلی

۱- الأسفار الأربعه، ج ۸، ص ۳۰۳

ص: ۵۹

مرتبه هی مرتبه غیب الغیوب الـذی لا اسم له و لا رسم (و هناك مبنی آخر نسبإلی المشائین و هو أصاله الوجود و تباین الوجودات) و تـارهً یسلک طریقه العرفـان و أنَّ المبـدأ المتعـال هو حقیقه الوجود و الوجود واحـد و لا مراتب له تشکیکاً، بل هو الوجود الواحد الشخصی المتطوّر بالتطورات المتشأن بالشؤون!

و یبـدو أوّلاً۔ أنّه تناقض فی القول و لکن یظهر بالإمعان فی مؤلّفاته أنّه عـدل عمّا یعتقـده أوّلًا، قال فی المشاعر و کـذا فی الأسـفار ما ملخصه:

إن کل ما قلنا سابقاً فی هـذا البحث کان علی مسـلک القوم من القول بالعلیه و المعلولیه ولکن الله هدانی إلی أن لیس فی دار الوجود إلا حقیقه الوجود و تطوّراتها و علیهذا لیس فی دارالوجود إلا ّالوجود المتطوّر. (۱)

و علی هذا فعدل ملاصدرا عما کان یقول به سابقاً من العلیه و المعلولیه و اعتقد بما قال به ابن العربی.

ولکن کـل من المسـلکین مخـالف لمـا فی مـدرسه الوحی، لأن المبـدأ المتعال علی ما هو بیّن فی الوحی هو الحقیقه المجهوله الکنه، الخارجه عن الحدّین: حد التعطیل و حد التشبیه و هو غیر الأشـیاء و شـیء بخلاف کل شیء و کنهه مباین مع الخلق و خلقه خلو منه و هـو خلو من خلقه کمـا ورد فی أحـادیث کـثیره. (۲) و علی هـذا فـالحق المتعـال مُنَزَّه عن أن یکـون عین الموجودات خلافـاً لمـا هو منصوص فی مسلک العرفان و سنشیر إلیه و کذلک الوحی مخالف لما فی مسلک العلیه و المعلولیه من جهات:

۱– قال فی المشاعر، المشـعر الثامن فی أن الوجود بالحقیقه هو الواحـد الحق تعالی. ص ۵۴ «فما وضـعناه اولاً بحسب النظر الجلیل من أن فی الوجود عله و معلولاً، أدّی بنا أخیراً من جهه السلوک العلمِی و النسک العقلی، الی ان المسمی بالعله هو الأصل و المعلول شأن من شؤونه و طور من أطواره و رَجْعَت العلیه و الافاضه الی تطور المبـدأ الاول بأطواره و تجلیه بأنحاء ظهوراته. فاستقم فی هـذا المقام الذی قد زلت فیه الأقدام و کم من سـفینه عقل غرقت فی لجج هذا القمقام و الله؛ ولی الفضل و الإنعام». و ایضاً راجع الأسفار الأربعه، ج ۲، ص ۲۹۲

۲– التوحید (للصدوق) باب ۳۳، التوحید و نفی التشبیه، ص ۸۰

ص: ۶۰

الأُولی: أنّه علی هـذا المسـلک مع القول بأصاله الوجود و وحـده الوجود تشـکیکاً یلزم السـنخیه بین الخالق و المخلوق، لأن الخالق و المخلوق علی هـذا المبنی یشترکان فی حقیقه الوجود، لأصاله الوجود و وحدته و الحال أنّه تعالی متنزّه عن مجُانسه مخلوقاته کما قُرّر فی محله بما لامزید علیه. (۱)

الثانیه : أنّه علی هـذا المسلک أی مسـلک العلّیه و أن المبدأ المتعال علّه تامّه و أنّها لاتنفکّ عن المعلول، یلزم موجَبیّه المبدأ المتعال فی أفعاله.

الثالثه : یلزم قدم العالم

و هـذان الأمران أیضاً یخالفان ما فی مدرسه الوحی و سیأتی الإشاره إلیه و ینبغی لتفصـیل القول الرجوع بما اُلّف فی هذا المقال. (۲) فخلاصه الکلام أن ما جاء فی الحکمه المتعالیه الصدرائیه حول المبدأ المتعال لاینطبق علی ما جاء فی مدرسه الوحی.

و أمّا مـا قلنـا سابقـاً من أنّه لا ـ دلیل تطمئن به النفس لهـذا القول و انّه ما اقیم دلیل عقلی بیّن علیه حتّی یلزمنا تطبیق الوحی و توجیه ه فتقریبه: أن هذه النظریه لیست من البدیهیات و لیست أیضاً مما اتفق علیه آراء الفلاسفه فإنّها مبتنیه علی أصاله الوجود و وحده الوجود و إطلاقها و وحدتها الشخصیه.

و فی کلهـا نظر و لرجـال الفن فیهـا ملاحظـات فکم من فحول من المتقـدمین و المتأخرین قالوا بأصاله الماهیه و انکروا أصاله الوجود حتّی أن ملاّصدرا نفسه کان یذبُّ عن هذه الفکره شطراً من حیاته،

۱- راجع کتاب «عارف و صوفی چه می گویند:؟» تألیف آیت الله میرزاجواد آقا الطهرانی رحمه الله و کتاب، «تنبیهات حول المبدأ و المعاد» تألیف آیت الله میرزاحسـنعلی مروارید رحمه الله و کتاب، «توحید الإمامیه» تألیف المرحوم آیت الله الشیخ محمدباقر الملکی، رحمه الله و ما القیناه فی دروسنا و مناظراتنا و انتشر بعضها بحمدالله تعالی.

۲- کالمصادر التی اشـیر إلیها فی التعلیقه المتقـدمه و کتقریرات بحث المرجع الـدینی العلامه الخویی فی المحاضـرات، ج ۲، ص ۳۴ ۴۴

ص: ۶۱

کما صرّح به فی بعض کتبه. (۱)

و کذا جم غفیر من الفلاسفه قالوا بأصاله الوجود مع قولهم بتباین الموجودات کما نسب إلی فلسفه المشاء و جمع کثیر منهم یقولون بوحده الوجود ولکن یصرّون علی التشکیک و یبطلون التطور و التشأن فی الوجود، فالمدّعی من حیث البرهان کما تری و لذلک یقولون فی نهایه الأبحاث أنّها طور وراء طور العقل و کذلک مسلک العلیه و المعلولیه ادلتها مخدوشه کما هی مذکوره فی محلها.

ترجمه

مسأله اوَّل (پیرامون مبدأ و معاد)

با وارسی کتاب هایِ ملاصدرا می توان دریافت که وی گاه طریق علّت و معلول را می پیماید و این که خدای متعال، علّت تامه است و کائنات معلول اویند.

[وی این سخن را] بر مبنای اصالتِ وجود و وحدتِ تشکیکی وجود، تبیین می کند و این که «وجود» یکی است و مراتب مِشکّک دارد؛ بالاترین مرتبه یِ آن، مرتبه یِ «غیب الغیوب» (پنهانِ نهان ها) است که اسم و رسم (نام و نشانی) ندارد.

در اینجا مبنای دیگری نیز هست که به فلاسفه یِ مشّاء نسبت داده می شود و آن، اصالتِ وجود و تباین وجودها با یکدیگر می باشد.

و گاه ملاصدرا، مسلک عرفان را در پیش می گیرد و این که مبدأ (خدای) متعال همان حقیقتِ وجودست؛ وجود، یکی بیش نیست و مراتب تشکیکی ندارد، بلکه همان وجود واحدِ شخصی، به طورها [حالت هایِ گوناگون] در می آید و شؤونِ [مختلف] به خود می گیرد.

.۱

۱- قال ملّاصدرا «و انی قد کنت شدید الذبِ عنهم فی اعتباریه الوجود و تأصل الماهیات حتّی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بَیّناً أن الأمر به عکس ذلک و هو أن الوجودات هِی الحقائق المتأصله الواقعه فی العین». الأسفار الأربعه، ج ۱، ص ۴۹.

ص: ۶۲

[یعنی همان واحد شخصی نمودهایِ مختلف می یابد و به شکلهایِ متفاوت در می آید].

در نگاه نخست به نظر می آید که وی تناقض گویی می کند؛ لیکن با دقّت در نوشته هایش به دست می آید که وی از اعتقاد اولیه اش عَدُول می کند. در مشاعر (۱) و نیز در اسفار سخنی دارد که گزیده ی آن چنین است:

آنچه را در گذشته در این بحث گفتیم: بر مسلک قوم (روش علّت و معلول) بود؛ لیکن خدا مرا رهنمون شد به این که در دار وجود (و سرای هستی) جز حقیقتِ وجود و تطوّرات [حالت هایِ مختلف] آن، نمود ندارد و بر این اساس، در دارِ وجود جز وجودِ تطوّر یافته نیست!

بر پایه یِ این سخن، صدرا از مبنای پیشین خود (که شیوه یِ علّت و معلول بود) دست می کشد و به آنچه ابن عربی قائلست، اعتقاد می یابد.

لیکن هر دو مسلک با آموزه هایِ مکتب وحی مخالفست؛ زیرا به کُنه حقیقتِ مبدأ متعال (بر اساس آنچه در تعالیم وحیانی بیان شده است) نمی توان دست یافت. آن حقیقت، از دو حد «تعطیل» و «تشبیه» بیرونست و چیزی غیر از اشیا و برخلافِ هر چیزی [که به تصور آید] می باشد و کُنه وجود او، با خلق تباین دارد و او (چنانکه در احادیث فراوان آمده است) (۲) تهی از خلق خویش و خلق، تهی از اویند [یعنی خدا به صورت مخلوقاتش در نمی آید و مخلوقات، هرگز به ذات خدا راه نمی یابند].

.۱

.۲

۱- در مشاعر (مشعر هشتم، ص ۵۴) می گوید: آنچه را نخست به نظر آمد که وجود علّت و معلول دارد، با سلوک علمِی و ریاضت هایِ عقلی، اخیراً بدینجا منجر شد که آنچه علّت نامیده می شود، اصلست و معلول یکی از شؤون آن و طوری از اَطوارش می باشد و علیت و افاضه، به تطوّرِ مبدأ اوَّل به اَطوار و تجلّی او به انواع ظهوراتش بر می گردد. در این مقام که قدم ها میلغزد، استوار بمان! بسا سفینه یِ عقلی که در این گرداب هایِ خروشان، غرق گردید (نیز بنگرید به، الأسفار الأربعه، ج ۲، ص ۲۹۲)

۲- توحید صدوق، باب ۳۳

ص: ۶۳

بنا بر این، حقّ متعال مُنَزَّه است از این که عین موجودات به شمار آید، بر خلافِ آنچه در مسلک عرفان بدان تصریح می شود (و به زودی اشاره خواهیم کرد).

همچنین مکتب وحی، با مسلکِ علّت و معلول، از چند جهت مخالفست:

یک: بر اساس این روش (و قائل شدن به اصالتِ وجود و وحدت تشکیکی وجود) لازم می آید که خالق و مخلوق، هم سنخ باشند؛ زیرا هر دو در حقیقت وجود مشترکند (به جهت اصالتِ وجود و وحدت آن). در حالی که در جای خودش ثابت شده است خدای متعال، مُنَزَّه می باشد از این که همجنس مخلوقاتش به شمار آید و با آنها سنخیت یابد.(۱)

دو: بنا بر مسلک علّت و معلول، که مبدأ متعال، علّتِ تامه دانسته می شود و معلولات از او انفکاك ناپذیرند، مُوجَبْ بودنِ خدا لازم می آید [یعنی او باید خلق را بیافریند و هستی ناخود آگاه از او پدید آید].

سه: این دیدگاه، مستلزم قدیم بودنِ عالَمست.

این دو امر نیز، با آنچه در مکتب وحی آمده (و به زودی بدان اشاره خواهیم کرد) مخالفست و بجاست برای آگاهی بیشتر به کتاب هایی که در این زمینه نگارش یافته، مراجعه شود. (۲)

گزیده یِ سخن، اینست که آنچه در حکمت متعالیه یِ صدرایی، پیرامون مبدأ و معاد، آمده است با تعالیم مکتب وحی، سازگاری ندارد.

؛ امّا این که در گذشته گفتیم: «دلیلی وجود ندارد تا انسان به این دیدگاه صدرا اطمینان یابد و دلیل عقلی روشنی بر آن اقامه نشده تا ما را به تطبیق آموزه هایِ وحیانی و توجیه

۱- نگاه کنید به، کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟» اثر آیت الله میرزاجواد آقا تهرانی «س»؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد، تألیف آیت الله میرزاحسنعلی مروارید «س»؛ توحید الإمامیه، تألیف آیت الله شیخ محمدباقر ملکی «س»؛ دروس و مناظراتی که از نگارنده انتشار یافته است

۲- مانند کتاب هایی که در تعلیقه یِ پیشین بدان اشاره شد و همچنین تقریرات آیت الله خویی در المحاضرات، ج ۲، ص ۳۴ ۴۴

ص: ۶۴

آنهـا وادارد» بیـان آن، اینست که این نظریه، از بـدیهیات نمی باشـد و از مسائـل مورد اتِّفاق فلاسـفه نیست؛ چرا که مبتنی بر اصالتِ وجود، وحدتِ وجود و وحدتِ اطلاقی و وحدتِ شخصی وجود، می باشد.

همه یِ این بینش هـا جـای تـأملست و رجالِ فن ملاحظاتی در آنها دارنـد، بسا بزرگانی از متقـدمان و متأخران که به اصالتِ ماهیَّت قائل اند و اصالتِ وجود را انکار می کنند، حتّی خود ملاصدرا (چنانکه در بعضـی از کتابهایش به صراحت بیان کرده است) (۱) در بخشی از حیاتش به اصالت ماهیَّت قائل بود.

همچنین گروه زیـادی از فلاسـفه به اصـالتِ وجود قائـل انـد؛ لیکن تبـاین موجودات را [با خالق] می پذیرنـد؛ چنانکه این سـخن، به فلاسفه یِ مشّاء نسبت داده شده است.

و گروه بسـیاری از ایشـان به وحـدت وجود قائـل انـد؛ لیکن بر تشـکیک در وجود اصـرار می ورزنـد و تطوّر و تشـأُّن (حـالت هـا و شوؤنات مختلف) در وجود را، باطل می سازند.

از این رو، مـدّعا، از حیث برهان چنانکه پیـداست نارسا و بی پایه می نماید؛ به همین جهت در نتیجه گیری نهایی ابراز می دارند که وحـدتِ اطلاـقی وجود، حـالتی فراتر از درکِ عقلاـنی است. مسـلک علَّت و معلول، نیز چنین است و چنـانکه در جای خودش ذکر شده، ادله یِ آن مخدوش می باشد.

شرح و بررسی

در این مسأله، استاد توحید فلسفی را بیان می دارد و به نقد آن می پردازد.

به طور کلّی از نظر مسلک معرفتی چهار قسم توحید هست:

.۱

۱- ملاصـدرا می گویـد: من از نظریه یِ اعتباری بودنِ وجود و اصـیل بودنِ ماهیات به شِـدَّت دفاع می کردم تا این که پروردگارم هـدایتم نمود و کشف ویژه و روشـنی برایم رخ نمود که امر به عکس، اینست و «وجودات» حقایق اصـیل انـد و در عین خارجی رخ می نمایند (الأسفار الأربعه، ج ۱، ص ۴۹)

ص: ۶۵

۱. توحید فلسفی یونانی. (۱)

۲. توحید فلسفی تشکیکی یا صدرایی.

۳. توحید عرفانی یا وحدت شخصی وجود.

۴. توحید عقلی و فطری (توحید انبیاء).

۱. توحید فلسفی یونانی

این توحید، توحید علَّت و معلولست و بر اساسِ نظامِ علیّت و لوازمِ آن، خداوند در رأسِ عالَم به عنوان علَّت قرار می گیرد و ما سوای خدا معلولِ او به شمار می آیند.

.۱

۱- این قسم از توحید به فلاسفه ی مَشّاء نیز نسبت داده شده که در رأسِ آن ابن سینا قرار دارد. نگارنده - علیّ رغمِ شهرت این مسأله - از این نسبت خودداری ورزیده؛ زیرا بر اساسِ تحقیقات ژرف و گسترده آیت الله محمدصالح مازندرانی، معروف به عَلّامِه سمنانی، ابن سینا بر خلاف آنچه مشهورست به اصالتِ ماهیَّت قائلست و در نظرات اختلافی درباره یِ حدوث و قدم عالَم، حدوثِ حقیقی عالَم را می پذیرد. از سویی فیلسوفان مَشّاء، بر خلاف پیروان ملاصدرا، به وجود سنخیّت میانِ علَّت و معلول قائل نیستند، بلکه قائل به تبایننند. در معاد جسمانی نیز ابن سینا به صراحت معاد جسمانی عنصری را - از باب تعبّد به سخن پیامبر - می پذیرد. همچنین به نظر عَلّامِه سمنانی و بر اساس تحقیقاتی که انجام داده است، ابن سینا در دیگر آرای اختلافی میان وحی و فلسفه، نظری بر خلاف معارف وحیانی نگفته است و می بایست ابن سینا را از نسبت هایی که به فلاسفه ی یونان و مَشّاء داده شده مبرا بدانیم. چنانکه عَلّامِه جعفری در تقریظی که بر جلد سوُّم کتاب «حکمت بوعلی سینا» (اثر عَلّامِه سمنانی) مرقوم داشته می نویسد: [حکمت بوعلی، نوشته عَلّامِه سمنانی را می توان بهترین و دقیق ترین تحلیل از فلسفه یِ ابن سینا به شمار آورد]. بنا بر این، شارح آن آرای باطل را به ابن سینا نسبت نداد؛ زیرا دست کم احتمال آن هست که ابن سینا از آن اندیشه ها بدور باشد.

ص: ۶۶

این علیّت، سه لازمه دارد که عبارتند از:

الف) همزمانی علَّت و معلول (یعنی جداناپذیری زمانی معلول از علَّت)؛

ب) هم سنخ بودن معلول با علّت؛

ج) اَزَلیّت معلول و مخلوق به پیروی از اَزَلی بودن علّت.

فلاسـفه بر اساس قاعـده «الشـیء ما لم یَجب لم یُوجد» گویند: هر موجودی تا به مرحله یِ واجب الوجود بالغیر نرسد وجود پیدا نمی کنـد، از سـویی وجـوبِ وجـود از علَّت تـامه ناشـی می شود، پس بـا تمـامیّت علَّت، وجودِ معلول، ضـروری می گردد و از آنجـا که خداونـد همیشه واجب الوجود و کامـل الوجـود می باشـد و علیّت او تـام و تمـامست، حـالتِ منتظره ای در میـان نیست و در نـتیجه مخلوق همواره باید با او باشد.

به نظر آنـان حـدوثِ عـالم و قـدیم نبودن موجودات، یـا به نقص در علَّت بر می گردد یـا به جهل علَّت و یا به بُخل از جانب علَّت و چون خـدای حکیم از این سه کاستی مُبَرا و مُنَزَّه است و از سویی تام در علیت و ایجاد می باشـد با اَزَلی بودن خالق، مخلوق هر چند به طور تَبَعی اَزَلی است.

گاهی از راه دیگر، قـدیم بودن ِ عالَم را ثابت می کننـد و آن، اینست که می گوینـد: اگر عالَم قدیم نباشد قطع فِیض لازم می آید و چون فیّاض قدیمست و قطع فیض از جواد اَزَلی قبیح می باشد، باید عالَم قدیم باشد تا چنین محذوری لازم نیاید.

در نقد این نظر می توان گفت:

اولاًـ تحلیـل هسـتی و تـبیین ِ رابطه یِ خـالق بـا مخلـوق، به وسـیله یِ قاعـده علّیت فلسـفی محـلّ تـأمُّلست؛ زیرا این قاعـده از روابط موجودات و رابطه یِ نفس و «مَنِ» انسانی با اَفعال و حالات «مَن» انتزاع و اسـتخراج شـده است؛ به بیان ِ دیگر، قانون علّیت را عقل از عالَم، مخلوقی به دست می آورد و معلوم نیست که این قانون در رابطه یِ خالق و مخلوق هم جریان داشـته باشـد؛ یعنی هیچ برهانی بر تعمیم قاعده مذکور نسبت به رابطه یِ خدا با موجودات نداریم.

ص: ۶۷

به ویژه آنکه ما هیچ شناختی از ذاتِ خالق و علَّتِ پیدایشِ عالَم نداریم. هنگامی که یک طرف قضیّه (خالق و علّت ایجاد عالَم) برای همیشه مجهول باشد، عقل نمی تواند رابطه یِ آن علَّتِ مجهول را با عالَم کشف کند.

همچنین با توجُّه به تباین ذاتی خالق و مخلوق بر اساس تعالیم وحیانی رابطه یِ خدا و خلق نمی تواند مانند دیگر رابطه ها باشد؛ زیرا «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ» (۱)؛ هیچ چیز مانند او نیست.

اشکال: بر اساسِ آنچه بیان شد شناخت خدا ناممکنست و ما نمی توانیم به معرفتِ خدا دست یابیم. پاسخ: انسان نمی تواند از نظر عقلی به معرفت تفصیلی خدا دست یابد؛ لیکن معرفتِ اِجمالی خدا ممکنست؛ مانند این که می دانیم خداوند بر همه چیز محیط و قائم به ذات خودست و بدان جهت که از زمان و مکان و مساحت تجردُّ دارد، در همه جا هست، حتّی از خود ما به ما نزدیک تر می باشد. (۲)

نیز می دانیم خداوند، عالَم را آفرید و این ایجاد که از اَفعال خداست در مُجرَّدات و اَوَّلین ماده عالَم، ماده ابداعی (و بی پیشینه) بوده است.

؛ لیکن این که ما خدا را علَّت کلاسیک بدانیم و با مثال هایی مانند رابطه یِ آتش با حرارتِ آن، رابطه یِ خورشید با پرتوهایش بخواهیم رابطه یِ او را با جهان هستی تفسیر کنیم، از نظر عقل پذیرفتنی نمی باشد؛ زیرا این گونه رابطه ها، علَّت و معلولی نیستند و دو چیز وجود ندارد تا علَّت و معلولی در میان باشد (بلکه همان آتش به شکل انرژی گرمایی پدیدار می شود) برخلاف رابطه یِ خدا و عالَم که دو واقعیت اند.

۱- سوره یِ شوری (۴۲)، آیه یِ ۱۱

۲- مولوی در شعری رسا و زیبا می گوید: ما ز خود سوی تو گردانیم سَر چون تویی از ما به ما نزدیک تر با چنین نزدیکی ای دوریم دور در چنین تاریکی ای بفرست نور

ص: ۶۸

بنا بر این، قاعده علیت که از ممکنات بر گرفته شده، به رابطه یِ واجب و ممکن سرایت نمی یابد.

ثانیاً : علَّت بدان دلیل که علّتست و از اَحکام علّیت پیروی می کند، مختار نمی باشد و وجود معلول که لازمه یِ آنست برایش ضروری است؛ زیرا لوازمِ علَّت از آن جداناپذیرند و قانون علیَّت یک قانون عقلی است که تخصیص را بر نمی تابد.

فرض، اینست که خدا علَّت تامه بوده و هست، پس خدا نمی تواند از لازمه یِ عقلی این قانون (که پدید آمدن مخلوقات می باشد) دست بردارد و ادّعای اختیار کند، بلکه باید به جبر تن در دهد و با اَزَلی بودن خودش، اَزَلی بودن مخلوقاتش را بپذیرد و این همان معنای قدیم بودنِ عالمست.

وانگهی، پذیرش نظریه قدیم بودن عالَم، مرز میانِ خالق و مخلوق را (در باب اَزلی بودن و حدوث، غنای موجود اَزَلی و فقر موجود حدوثی) بر می دارد.

در اینجا توحید فلاسفه که بر تفاوت در مرتبه مبتنی است کارساز نیست؛ زیرا گر چه (بر اساس این نظریه) موجودات قدیم تبعی اند و در طول قدمتِ حقِّ قرار دارند؛ لیکن جان سخن در، اینست که خداوند در این قدیم بودنِ رتبه ای و طولی، آیا اختیار دارد یا خیر؟ آیا مخلوقات که به این معنا قدیمند هر چند در مرتبه یِ پایین و در عین وابستگی به حقِّ اختیار را از خدا سَلب نمی کنند؟! آیا اَزَلی بودنِ مخلوق هر چند به طور تبعی با ایجاد و آفرینش مخلوق منافات ندارد؟! آیا با این فرض، می توان گفت: خدا عالَم را آفرید؟!

و نیز قاعده «الوجوب بالإختیار لاینافی الإختیار» در این راستا مشکل گشا نمی باشد؛ زیرا نتیجه آن، اینست که خداوند اَزَلی که واجب الوجودست به اختیارِ اَزَلی، اختیار را از خود گرفته (و خود را بی اختیار کرده) و مخلوق را اَزَلیّت داده است.

ثالثاً : این نظریه (تفسیر علیّت و اَزَلی بودن عالَم، هر چند به طور تبعی) با الهیّات قرآنی و سخنانِ امیرالمؤمنین علی «س» مطابقت ندارد، مگر آنکه قائل شویم امام معصوم «س» پناه می بریم به خدا از این سخن به اندازه یِ فلاسفه یِ یونان و دیگر فیلسوفان اسلامی، حکمت نمی دانسته اند.

ص: ۶۹

مولی الموحّدین امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

الحمدُ لله المَعْروفِ مِن غَیْرِ رُؤیَهٍ و الخالِقِ مِن غَیر رَویَّه الَّذی لمَیَزَلْ قائماً دائماً ؛ إذ لاسَماءٌ ذاتُ اَبْراجٍ و لاحُجُبٌ ذاتُ إرْتاجٍ و لالَیْلٌ داجٍ و لابَحْرٌ ساجٍ و لاجَبَلٌ ذوفِجاجٍ و لافَجٌّ ذو اعْوِجاجٍ و لا أرضٌ ذاتُ مِهادٍ و لا خَلْقٌ ذو اعتمادٍ؛ ذلک مُبْتَدِعُ الخَلْق و وارِثُهُ، و إلهُ الخلق و رازِقُه (۱)؛

ستایش خداوندی را که بی آنکه دیده شود شناخته شد و بی آنکه بیندیشد و درنگ ورزد [موجودات را] آفرید، خدایی که پیوسته پایدار بود آن زمان که نه آسمانی بُرجدار وجود داشت و نه از مانع هایِ فروافتاده اثری دیده می شد، نه شب تاری بود و نه دریایی ساکن، نه کوهی آتشفشان، نه درهایِ عمیق و پُر پیچ و خم نه زمین گسترده و نه آفریده هایِ استوار وجود داشت؛ خدا خلق را (بی هیچ پیشینه ای) آفرید و وارث جهان هستی و خدای خلق و روزی دهنده یِ آنست.

این سخن امام «س» در حدوثِ حقیقی عالَم (نه حدوثِ زمانی) صراحت دارد؛ یعنی به جز خدا هیچ چیز وجود نداشت، مادّه ای نبود و طبعاً حرکتی وجود نداشت و با نبودِ حرکت، زمان نیز نبود و ماورای مادّه یعنی مُجَرَّدات نیز وجود نداشتند؛ زیرا واژه یِ «خلق» در سخن امام به معنای اعمست و شامل مادیّات و مجرَّدات (هر دو) می شود.

در خطبه یِ دیگری، امیرالمؤمنین علی «س» درباره یِ کلامِ حقِّ تعالی می فرمایند:

و إنّما کلامه فعل منه أنشأه و مثله، لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کان قدیماً لکان إلهاً ثانیاً (۲)؛

و کلامِ خدا فعلِ اوست [که] آن را پدید آورد و مثال زد. پیش از آن، این کلام [و فعل] وجود نداشت. اگر کلامِ خدا قدیم می بود در آن صورت می بایست آن قدیم خدای دوّمی باشد.

۱- نهج البلاغه (فیض الاسلام)، ص ۲۲۴ (خطبه یِ ۸۹)

۲- نهج البلاغه (محمَّد دشتی)، خطبه یِ ۲۲۸

ص: ۷۰

در این سخن نیز آشکارا اثباتِ حدوث و نفی قِدَم از کلامِ حقِّ شده است و از آنجا که مقصود از کلامِ خدا در اینجا امر «کن» و اراده یِ ایجاد عالم است (۱)، دیگر موجودات و آفریده ها نیز چنینند و همه حادث اند به این معنا که خدا وجود داشت و هیچ چیز دیگری نبود و عالَم مسبوق به عدمِ حقیقی می باشد.

(حدوثِ جوهری و سیّال که با قِدم جمع می شود و ملاصدرا آن را مطرح می کند در اینجا مقصود نیست).

امام «س» علَّتِ حدوث را نیز بیان می کند و می فرمایند: که اگر کلامِ خدا قدیم باشد خدای دوُّم لازم می آید.

با تنقیح مناط و عمومیتِ علَّت می توان گفت: هر موجودی اگر بخواهد قدیم و اَزَلی باشد هر چند در طول و در مرتبه یِ پایین تر از خدا خدای دوُّم می شود؛ زیرا امام «س» در مقام بیانِ معارفِ الهی می باشد و قرینه ای نیاورده و فرقی میان قدیم ذاتی و قدیم عرضی آن گونه که مدعای فلاسفه است قائل نشده اند و به اصطلاح، سخن امام «س» اطلاق دارد و آشکارا قول به قِدَم را نفی می کند.

و نیز مقتضای عقل و فطرت، نمی توان مخلوق را که محدود و مُحاط و فقر محض و وابسته به خالقست با آفریدگار اَزَلی و نامحدود (که از زمان و مکان و روح و عقل فرا ترست) در اَزَلیّت هر چند با اختلاف در مرتبه مساوی بدانیم.

تذکر:

سنخیّت میان علَّت و معلول، از مبانی فلسفه یِ ملاصدراست (و در فلسفه یِ یونان مطرح نمی باشد) توحید در فلسفه ملاصدرا دو مرحله دارد.

۱- عبارت پیشین سخن امیرالمؤمنین علی «س» چنین است: یقول لما أراد کونه «کن» فیکون لا بصوت یقرع و لا نداء یسمع و انما کلامه ...

ص: ۷۱

۲. توحید بر اساس وجود تشکیکی

در این مرحله (که بعضـی آن را حکمت متعالیه یِ مُتقدِّم می نامد) (۱) صدرا بر شـیوه یِ فلاسفه (نه عُرَفا) حرکت می کند و روش او مقدمات و اصولی دارد (مانند: اصالت وجود، تشکیک و سنخیت در وجود و) ... که باید هر کدام در جای خودش بررسی شود.

در این نظـام فلسـفی همه موجـودات اعم از مـادّی و مجرَّد و جـوهر و عرض حتّی واجب الوجـود و ممکن الوجـود در اصـلِ وجود مشترکنـد خـدای متعال وجود را جعل کرده و آنچه اصالت و عینیَّت دارد و منشأ آثار می باشـد وجودست و اختلافِ موجودات تنها به درجه و مرتبه یِ وجود بر می گردد.

وجود، دو نوع کثرت دارد: کثرت طولی که نتیجه مراتب پذیری وجودست و در قوس صـعود از جبروت و عقول آغاز می شود و به ناسوت و مادّه پایان می یابـد. با وجود این، در هر مرتب هایِ از مراتب طولی، وجود دارای کثرت عرضـی است (ماننـد افراد انسانی در مرتبه یِ انسان و اَفراد نباتی در مرتبه یِ گیاهان).

؛ لیکن همه یِ اینها «وجود» می باشد و در یک سنخ که همان «وجود» است همه مشترکند. وجود، همانگونه که بر خدا صادقست بر مادّه نیز صدق می کند. نهایت، اینست که صدقِ وجود بر مادّه در مرتبه یِ ضعیف می باشد و صدقِ آن بر خدا در مرتبه یِ شدید.

پیداست که «ضـعف» و «شِدَّت» خارج از وجود نیستند تا آنها را از هم متمایز سازند، بلکه وجود «ضعیف» عین و جودست و وجود، «شدید» نیز عین آن.

پیامـد فاسـد این نظریه، اینست که مرزِ میـان خـالق و مخلـوق را از نظر ذات و هویّت از بین می برد؛ زیرا واجب و ممکن در «وجود» یکسانند در اصل ذاتِ آنها تفاوتی وجود ندارد، تفاوت تنها در اسـتقلال و عدم اسـتقلال (لاحدّی و حدّی) می باشد؛ خدا مستقل و نامحدود و قائم به ذاتِ خویش است و مخلوقات وابسته و محدود و قائم به خدا.

۱- تجلّی و ظهور در عرفان نظری، ص ۷۶

ص: ۷۲

این تفاوت ها تمایزی در نسبت ذاتِ خدا و خلق ایجاد نمی کند. به همین جهت، از این عدم تمایز به «سنخیّت» تعبیر می آورند. درست مانند نور قوی و ضعیف که در نور بودن مساوی و مشترکند و تنها در شِدَّت و ضعف با هم فرق می کنند.

بنا بر این، از وحدتِ موجودات با یکدیگر و با علَّت هستی بخش (یعنی خدا) در «وجود»، به «سنخیَّت» تعبیر می شود و از این که از نظر مراتب با هم متفاوتند به «تشکیکِ وجود» تعبیر می کنند.

بر این نظریه چندین اشکال عقلی واردست:

بر اساسِ این نگرش، مرزِ میان خالق و مخلوق در گوهر ذات برداشته می شود و دیگر تفاوت و تمایزی میانِ آنها در ذاتشان نمی باشد.

بر اساس این نظریه ما با خدا هم سنخ هستیم و جز به شِدَّت و ضعف، فقر و غنا و محدود بودن و نامحدود بودن، با هم فرقی نداریم. لازمه یِ این سخن، اینست که اگر ما خود را با علم حضوری ادراک کردیم باید خدا را هم بتوانیم درک و شهود کنیم نهایت با افزونْ ساختنِ ادراکِ ذاتمان به بی نهایت؛ زیرا در این نگرش، ذاتِ خدا همین وجودی است که همه جا را فرا گرفته است (وجودِ انسان، وجودِ حیوان و) ... خدا «وجودِ انسان» می باشد با اضافه یِ بی نهایت و انسان «وجودِ خدا» است با حذفِ بی نهایت (وجودِ انسان محدودست و ماهیَّت دارد برخلافِ وجودِ حقِّ).

حال این پرسش مطرح است که چرا ما خدا را ادراک و شهود نمی کنیم؟ چرا ذاتِ حقِّ در عین اشتراک با ما در وجود مجهول ابدی می باشد حتّی برای پیامبر «س»؟ رازِ عدمِ درک ذات خدا چیست؟

این پرسشی است که به نظر می آید فلاسفه یِ اسلامی نتوانند به آن پاسخ دهند.

بر اساس این نظریه این پرسش بنیادین نیز مطرح است که موضوعِ خلقت چیست؟ آیا خداوند هم سنخِ خود را آفرید؟ آیا از نظر عقل و فطرت، ایجاد جایگاهی دارد؟

به دلیل همین نارساییهاست که ملاصدرا، به توحید عرفانی (یعنی ظهور و تجلّی) روی می آورد و حکمت متعالیه به تعبیر بعضی وارد مرحله یِ دوُّم (حکمت متعالیه متأخّر)

ص: ۷۳

می شود که در آن علّیت به تَشَأّن و ظهور باز می گردد و معلول، جلوه و شأنِ علت (نه موجودی جز علّت و متفاوت با آن) می شود و غیر بودن به کلّی رخت بر می بندد.

به نظر می رسد این نظریه نادرستست؛ زیرا بسی نابخردانه است که عقل حکم کند خدا (که مافوق امتدادِ زمان و مکان و افق و مجرای آفرینش بوده و کُنه ذاتش مجهولست و به نص قرآن «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ» می باشد) در اصل هویت و گوهر ذات، با مخلوقاتِ خود مشترک باشد و هیچ تفاوتی در اصلِ «وجود» با غیرِ خود نداشته باشد.

اکنون بجاست بنگریم تعالیم وحی در این زمینه چه رهنمودی دارد؛ زیرا ما دو نوع فلسفه (۱) داریم: فلسفه یِ بشری و فلسفه یِ الٰهی.

فلسفه بشری مانند: فلسفه یِ مَشّاء، اِشراق، حکمت متعالیه یِ ملاصدرا، فلسفه یِ هگل، کانت، دکارت و دیگران.

مقصود از فلسفه یِ الٰهی، تعالیم وحی و آموزه هایِ حِکمی انبیاء و اولیا می باشد. همه یِ آیات و روایاتی که درباره یِ خدا و جهان هستی اند و تمام خطبه هایِ نهج البلاغه که به خدا و صفاتِ و اَفعالِ او مربوط اند، یک دوره فلسفه و یا بهتر بگوییم: حکمتست. امامان «س» تنها اَحکام شک، طهارت ...، و عبادت را تعلیم نداده اند، بلکه حکمتِ حقیقی را نیز آموزش داده اند.

جای بسی تأسُّفست که معارف قرآنی و حدیثی، جدا از فلسفه و عرفان بشری، بررسی و پژوهش کامل نشده است.

امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

الحمدُ لله الدال عَلَی وُجوده بخَلْقِهِ و بمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَی اَزَلیَّتِهِ و به اشتباهِهم عَلَی أن لا شَبَه لَه؛ لا تَشتَلِمُهُ المشاعر و لا تحجُبُه السَواترُ، لافْتراقِ الصانعِ و المصَنوعِ و الحاد و المحدود و الرَبِّ و المرْبوبِ...

۱- منظور از فلسفه در اینجا معارف عقلانی و روش عقلی است نه مکتبی ویژه.

ص: ۷۴

و البائنِ لا بتراخی مَسافهٍ (۱)؛

ستایش خدای را که با آفرینش خود بر وجودش راهنمایی فرمود و به آفریده هایِ نو بر اَزَلی بودنش راه نمود و به شباهت و همانندی آنان با یک دیگر [به این حقیقت] رهنمون شد که شبیه و مانندی برای او نیست؛ حواس آدمی او را درک نمی کند و پوشش ها پنهانش نمی سازد؛ بدان جهت که سازنده از ساخته شده، حد گذارنده و حد گذارده شده، پروردگار و پرورده شده، از هم جداست ... خدا [از اَشیا] جداست نه به دوری مسافت.

در این سخن، امام «س» عدم ادراک ذاتِ حقّ و احاطه نیافتن حجاب ها بر ذاتِ خدا و عدمِ وجودِ شبیه برای خدا را به دلیل مباینتِ خالق با مخلوق دانسته اند «لام». در جمله «لإفتراق الصانع و المصنوع» لام تعلیلست؛ یعنی به جهت جدایی خالق از مخلوق، آفریده شده ها نمی تواند به ذاتِ آفریدگار راه یابد.

اگر خالق و مخلوق هم سنخ باشند بر اساس لازمه یِ این تعلیل مخلوق باید بتواند ذاتِ خالق را درک کند؛ زیرا ارتفاع نقیضین محالست، اثبات یک نقیض ملازم با نفی نقیض مقابل می باشد (بر یک چیز دو نقیض حمل نمی شود و صدق نمی کند).

اگر قضیّه یِ عدم ادراکِ ذاتِ حقّ بر اساسِ تباین صدق نکند و از سویی صحّت ادراک حقّ بر اساس سنخیَّت، درست نباشد، همان ارتفاع نقیضینست که استحاله یِ آن روشن می باشد.

ممکنست گفته شود: که «سنخیّت» و «تباین» دو امر وجودی اند؛ از این رو، «ضدّ» هم می باشند (نه نقیضیک دیگر). پیداست که جمع دو ضدّ محالست نه رفع آن دو.

در پاسخ گوییم: اگر این دو با هم ضدّ باشند، از آن قسم ضدّی اند که (لا ثالث لهما) ثالث و حالت سومی برایشان تصوُّر ندارد. از این رو، رفعشان محالست؛ زیرا دو ذات (و دو

۱- نهج البلاغه، خطبه یِ ۱۵۲

ص: ۷۵

واقعیّت) از نظرِ ذات یا با هم سنخیّت دارند مانند آتش و حرارت یا با هم متباینند (مثل آتش و آب) در هر صورت، دو ذات نداریم که میانشان نه سنخیّت باشد و نه تباین.

: نیز در این خطبه امام می فرمایند: که «البائن لابتراخی المسافه» یعنی بینونت میانِ؛ خالق و مخلوق، مسافتی نیست، زمان و مکان و مسافت میان ِ خالق و مخلوق جدایی ایجاد نکرده است، بلکه جدایی از ناحیه یِ ذات واجب و ممکنست.

از سویی امام «س» در بیان ِ رابطه یِ خالق و خلق، لفظ «بائن» را به کار برده اند و لفظ در بردارنده یِ معناست و در نتیجه با اثباتِ اصلِبینونت و نفیِ بینونت مسافتی، بینونت ذاتی و هویّتی اثبات می گردد؛ یعنی خدا با خلقش در اصلِ ذات و حقیقت عینیاش، مباینست در اینجا این سؤال به ذهن می آید که، آیا این بینونت ذاتی، بینونت عزلی را به همراه ندارد؟

پاسخ، منفی است؛ زیرا ذات حقٍّ از زمان، مکان، حرکت، سکون، عقل و نفس مجرَّدست و به طور کلّی در مرتبه یِ ذاتش هیچ موجودی حایل و مانع نمی باشد و احاطه یِ قیّومی را همگان می پذیرند و از این رو بینونت عزلی لازم نمی آید و خدا با همه یِ چیزها معیّت دارد.

برای نزدیک ساختن این مطلب به ذهن، می توان معیّت زوج را با عدد چهار مثال زد. زوج که هیچ سنخیّتی با عدد چهار ندارد با آن معیّت دارد بی آنکه بینونت عزلی لازم آید.

و یا نور در ذرّات آب نفوذ می کند و درون آن را روشن می سازد، با همه یِ ذرّات آب معیت دارد و در عین حال سنخ آب نیز نمی باشد و بینونت عزلی لازم نمی آید.

سخنان بسیاری درباره یِ تباین ذاتی میان خالق و مخلوق، از امامان «س» رسیده است.

امیرالمؤمنین علی «س»:

بانَ مِنَ الخلق، فلا شیءَ کمثله (۱)؛

خدا با خلق مباینت دارد، هیچ چیز مانندِ او نمی باشد.

۱- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمن ِ حدیث ۱

ص: ۷۶

در این سـخن، هماننـد نبودن اَشـیا با آفریدگار، از نتایج و لوازم بینونت ذاتی قرار داده شده است؛ چون خالق با موجودات مباینست، هیچ چیزی مثل او نیست. مفهوم این سخن، اینست که در صورت نبود تباین و سنخیّت، باید به جای «بینونت»، «مثلیّت» (میان خالق و مخلوق گر چه در برخی از اوصاف) به کار می رفت.

امام علی بن موسی الرضا «س»:

خَلْقُ الله الخلقَ حجابٌ بینَه و بینهَم و مبایَنَته ایّاهم مفارقته إنیتهم ... و کنهه تفریق بینه و بین خلقه (۱)؛

آفرینش خـدا خلق را حجابی است میان او و ایشان و مباینتِ خـدا با ایشان، جـدایی و تمایزِ خـدا با حقیقتِ خلقست و [به طور کلّی] ذات خدا به تفریق (فرق داشتن و متمایز بودن) از خلق تعریف می شود.

روشـنست که این عبارات، بر تباینِ ذاتی خـدا و خلق و حجاب بودنِ خلق، صـراحت دارد و دلیل آن، تباینِ ذاتی خلق با خالق می باشـد. اگر آن دو هم سـنخ بودنـد، حجـاب بـودن خلق معنـای درست و معقولی نـداشت (چنـانکه - شـعاع خورشـید، حجـابی برای خورشید نمی باشد) اگر خلق، ظهور خالق باشد و هیچ گونه تباینی میانشان تصوّر نگردد، حجاب بودنِ خلق معنا ندارد.

امام علی بن موسی الرضا «س» می فرمایند:

فکلُّ ما فی الخلَق لا یُوجَد فی خالقه، و کلُّ ما یُمکن فیه یَمْتَنِعُ مِن صانعه (۲)؛

هر آنچه در خلق هست در آفریـدگارِ خلق یـافت نمی شود و هر آنچه دربـاره یِ خلق ممکنست، نسـبت به آفریـدگارِ خلق ممتنع (و نشدنی) می باشد.

این دو جمله نیز مبتنی بر تبـاینست؛ زیرا بر اسـاسِ هم سـنخ بـودنِ علَّت و معلـول، معلول در مرتبه یِ علَّت حاضـرست و علَّت واجد معلول می باشد.

۱- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمنِ حدیث ۲

۲- توحید صدوق، باب توحید و نفی تشبیه، ضمنِ حدیث ۲

ص: ۷۷

در همین راستاست که فلاسفه گفته اند «فاقدِ شیء نمی شود مُعطی (و دهنده ی) آن باشد» (معلول، مرتبه یِ نازله یِ علّت و علّت مرتبه یِ کامل معلولست) و بر اساسِ قاعده دیگری در فلسفه «بسیطُ الحقیقه کلُّ الأشیاء» حقیقتِ بسیط (خدا) مساوی است با همه یِ اَشیا؛

لیکن در حکمت الٰهی (قرآن و سخنان معصومین «س») ذات آفریدگار، بسیط می باشد و از همه یِ خلق و اوصاف آنها، مجرّد (تهی) است. آری! خدا به همه یِ مخلوقات داناست؛ ولی این علم، به معنای سنخیَّتِ خدا با خلق و این که او در بردارنده یِ همه یِ آفریده شده باشد، نیست.

نتیجه یِ همه یِ این سخنان، اینست که، توحید فلسفی صدرایی (یعنی تشکیک در وجود و اشتراک خالق و مخلوق در اصل وجود و سنخیّت میان آن دو) با مبانی وحی و تعالیمِ امامان «س» سازگاری ندارد.

۳. توحید عرفانی (شهودی) و وحدت شخصی وجود

این قسم از توحید، زاییده مکاشفات ابن عربی و اَفکار پیروان اوست و در آن «تشکیک در ظهور» به جای «تشکیک در وجود» می نشیند و هر وجودی جز خدا نفی می گردد. اصل در این نظریه یِ عرفانی، وجودِ خداست و ماسوای خدا، همه ظهورات اویند که نمود می یابند و تنها کمالاتِ وجودِ خدا را می نمایانند (نه این که این ظهورات از نوعِ وجود یا عدم باشند).

در این باره استاد جوادی آملی در تنظیر رابطه یِ خالق به صُوَر مرآتیه می گوید: از امتیازهایِ این تنظیر آنست که صورت در آینه ظهور دارد؛ امّا وجود واقعی ندارد. به علاوه، گر چه چیزی در آینه نیست مع ذلک اشیا را ارائه می دهد. (۱)

دو اصل محوری در سخنِ ابن عربی شایان توجُّه و تأمُّلست:

۱. وحدت شخصی وجود؛

۲. ظهوراتِ وجود.

۱.

۱- علی بن موسی الرضا «س» و الفلسفه یِ الالهیه، ص ۸۵؛ تجلّی و ظهور در عرفان نظری (سعید رحیمیان)، ص ۵۸

ص: ۷۸

این دو اصـل بـا هم متلازمنـد. وجـود، در خـدا منحصـرست و جز او وجـودی نـدارد، پس غیر خـدا ظهـورِ او می شود. از آن سوی، ماسوای خدا ظهور حقَّست (نه وجود او)، پس وجود، واحد (یکی) می باشد و آن فقط خداست.

نقد سخن ابن عربی (در توحید)

نخستین اشـکال در نظریه یِ ظهور، اینست که بـا تبـاینِ واقعی میانِ خـدا و خلق که پیش از این بیان شـد نمی سازد؛ زیرا ظهور هر چیزی همان صورتِ نازله یِ شیء است (چنانکه پرتو هایِ خورشید با خود آن هم سنخ است و نمودی از آن به شمار می رود).

اشـکال دوُّم، اینست که: بر اساس این نظریه، باید «تَجَلّی»، «مُتَجَلِّی» را شـهود کند؛ زیرا نفی غیریّت و اثباتِ وحدت مفروض است و کثرت ها از ظهور و درجاتِ آن نمود می یابند. در اینجا می پرسـیم: چرا ظهوراتِ حقّ نمی توانند ذاتِ او را ادراک و شـهود کنند؟ آیا جز، اینست که میان آنها تباین ذاتی وجود دارد؟!

اشـکال سوُّم، اینست که: باپذیرش این نظریه، تکلیف بر بندگان و عذاب آنها بی معناست و اصل مسأله آفرینش، تفسیر درستی نمی یابد.

ممکنست گفته شود: نظریه یِ تجلّی و ظهور، در حوزه معرفتی و جهان بینی عرفانی، امری شهودی است (و نه ادراکی) تنها با شهود می توان و از نظر علمی قابل اثبات و نفی نمی باشد!

پاسخ، اینست که: اصلِ شـهود پذیرفتنی است؛ لیکن از ملاک هایِ صـحَّت شهود ناسازگار نبودن آن با امور مسلَّم و قطعی دین می باشد.

معـارف دینی مراتبی دارد (ظـاهر، بـاطن)؛ ...، ولی این مراتب بـا هم تعارض ندارنـد، در حالی که شـهود حقّ و کشف وحـدت، با تباین و غیریت که موافق با فطرت و برخاسته از متن دینست تضاد و تعارض دارد.

ص: ۷۹

متن:

المسأله الثانیه (المعاد):

اشاره

و من المسائل التی قد خالفت الحکمه المتعالیه مدرسه الوحیه مسأله المعاد و البدن المحشور یوم القیامه؛ فالمستفاد من الأسفار أن المحشور فی المعاد لیس إلا الروح و هِی تخترع بإذن الله تعالی بدناً مثالیاً مضاهیاً للبدن العنصری و لیسمن هذا البدن العنصری المادی الدنیوی عین و لا اثر و ما فی کتبه ممّا یفید غیر ذلک حمُل علی ما کان علیه فی أوائل عمره و کذا ما صرّح به فی الأسفار من أن المُعاد فی المَعاد هو هذا البدن بعینه و من قال غیر ذلک فهو کافر محمول علی أن المقصود أن شیئیه الشیء به صورته لا بمادّته کما فی حاشیه الأسفار للسبزواری (۱) بقرینه تصریحه فی شتّی المواضع

۱- نص عباره الأسفار هکذا «و الحق کما ستعلم أن المُعاد فی المعَاد هو هذا الشخص بعینه نفسا و بدنا ... و من أنکر ذلک فهو منکر للشریعه ناقص فی الحکمه و لزمه إنکار کثیر من النصوص القرآنیه». الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۱۶۶ و قال فی موضع آخر: «ان من تأمّل و تدبّر فی هذه الأصول ... لم یبق له شکو ریب فی مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجسام و یعلم یقیناً و یحکم بأن هذا البدن بعینه سیحشر یوم القیامه بصوره الأجساد و ینکشف له ان المُعاد فی المَعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و ان المبعوث فی القیامه هذا البدن بعینه لا بدن آخر مباین له عنصریاً کان کما ذهب إلیه جمع من الإسلامیین أو مثالیاً کما ذهب إلیه الإشراقیون فهذا هو الاعتقاد الصحیح المطابق للشریعه و المله الموافق للبرهان و الحکمه». الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۱۹۷. و قال السبزواری فی حاشیه الأسفار بعد قوله: «أو مثالیاً»: «ای مثالیاً مبایناً من حیث انه مباین اذ لم یخرجوا من عهده العینیه باحقاق کون شیئیه الشیء بصورته و تشخصه بوجوده و نحو ذلک»

ص: ۸۰

بأن المحشور هو الروح مع البدن المخترع المثالى و هذا ما نسب إليه المحقّقون فى الفلسفه بلاخلاف.

ولكن فى مدرسه الوحى، المحشور فى المعاد هذا البدن العنصرى المادى مع الروح و النفس الإنسانى، صرّحت بذلك الآيات المباركه و الأحاديث الشريفه و أقوال علماء الإسلام، قال الله تعالى: «وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (۱)

و قال تعالى: «لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَهِ * وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَهِ * أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أ لَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أن نُسَوِّىَ بَنَانَهُ» (۲)

فإنَّ جمع العظام فرع وجود العظام سابقاً و تفرق ها و ليس هذا من اختراع النفس بدناً مثالياً و الآيات و الروايات فى هذا الباب كثيره جدّاً لا مجال لذكرها فى هذا المختصر و نكتفى هنا بما قاله بعضاً لأعلام. قال الاستاذ الجامع للمعقول و المنقول آيه الله ميرزا أحمد الآشتيانى فى كتابه «لوامع الحقائق»:

فإنكار المعاد الجسمانى و عود الأرواح إلى الأجسام الذى يساعده العقل السليم يخالف نص القرآن و إنكار لما هو ضرورى الإسلام. (۳)

۱- سوره ی یس (۳۶)، آیه ی ۷۸ ۷۹

۲- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۱ ۴

۳- قال رحمه الله بعد ذكر معاد الأسفار و الأصول التى أسس عليها: «إن هذه الصور التى أسستم اُصولاً لإثباتها و أحكمتم قواعدها و شيّدتم بنيان ها و أتعبتم أفكاركم فى تقريبها لاينطبق على المحشور فى القيامه الكبرى بوجه أصلًا و إن أمكن انطباقها فى ظاهر الأمر على القوالب المثاليه التى فى عالم البرزخ ... لان البدن الدنيوى إذا لم يكن محشوراً بعين صورته و لابمادته فكيفيكون المُعاد عين المقبور ...؟! فإنكار المعاد الجسمانى و عود الأرواح إلى الأجسام الذى يساعده العقل السليم يخالف نصّ القرآن و إنكار لما هو ضرورى الإسلام» (لوامع الحقايق، ج ۲، ص ۴۲ ۴۴) و أيضاً قال العلامه السيد ابوالحسن الرفيعى القزوينى و هو استاذ كثير من الفلاسفه المتأخرين المعاصرين «لكن عند هذا الضعيف: الالتزام بهذا القول (أى: معاد صاحب الأسفار) صعب جداً لمخالفته قطعاً مع ظواهر كثير من الآيات و مباين مع نصوص الأخبار المعتبره» مجموعه رسائل و مقالات فلسفى، ص ۸۳ و قال المرجع الدينى الفقيد آيه الله السيد ابوالقاسم الخويى على ما فى تقريراته: «أصول الإسلام أربعه، إلى أن قال: الرابع الإيمان بالمعاد الجسمانى و الإقرار بيوم القيامه و الحشر و النشر و جمع العظام الباليه و ارجاع الأرواح فيها، فَمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً – فهو كافر بالضروره ... و قال ايضاً : إنكار أى واحد منها فى حد نفسه موجب للكفر سواء أ كان مستنداً إلى العناد و اللجاج أم كان مستنداً إلى الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور» (مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۲ ۳۸۳)

ص: ۸۱

و علی هذا فتخالف ما قاله ملاصدرا مع ما فی الوحی بیّن لا ریب فیه.

ترجمه

مسأله دوٌّم: معاد

از مسائلی که حکمت متعالیه با مکتب وحی مخالفت دارد، مسأله یِ معاد و بدنی است که روز قیامت محشور می گردد. از اسفار به دست می آیـد که محشور در معاد جز «روح» نیست و همین روح، به اذن خـدای متعال، بـدنی مثالی (شبیه بدن عنصـری) برای خود می سازد و در قیامت، هیچ عین و اثری از بدن عنصری مادّی دنیوی، نخواهد بود.

و آنچه در کتاب هایِ صدرا غیر این سخن را افاده می کند، حمل می شود بر عقیده ای که در اوایل عمرش بدان پایبند بود.

همچنین سخنی را که در اسفار می آورد و می گوید: «آنچه در مَعاد، باز می گردد عین همین بدنست و هر که غیر این را قائل باشد کافرست» حمل می شود بر این که مقصود، اینست که:

ص: ۸۲

«شیئیت چیزی به صورتِ آنست، نه به مادّه آن» چنانکه سبزواری در حاشیه اسفار آن را بیان می دارد. (۱)

به این قرینه، که صدرا در جا هایِ مختلف تصریح می کند که آنچه [در قیامت] محشور می شود «روح» به همراه بدن مثالی اختراع شده است. محقّقان فلسفه بی هیچ اختلافی، این عقیده را به صدرا نسبت داده اند؛ لیکن بینش مکتب وحی، اینست که محشور در «معاد» همین بدن عنصری مادّی با روح و نفسِ انسانی است.

آیات قرآنی و احادیث شریف و سخنانِ علمای اسلام، به این حقیقت، تصریح دارد.

خدای متعال می فرمایند:

«وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَن یُحْیِی الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ» (۲)؛

۱- متن عبارت اسفار، چنین است: حقٌّ (چنانکه خواهی دانست)، اینست که آنچه در مَعاد باز می گردد، عین همین شخص با نفس و بدنست ... و هر که این را انکار کند، منکر شریعتست و مُخل در حکمت و مجبورست بسیاری از نصوص قرآنی را انکار کند (الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۱۶۶) و در جای دیگر می نویسد: هر کس در این اصول بیندیشد و درنگ ورزد ... هیچ شکّ و تردیدی در مسأله معاد و حشر نفوس و اجساد برایش باقی نمی ماند و علم یقینی می یابد و حکم می کند به این که عینِ همین بدن در روز قیامت به صورت اجساد محشور خواهد شد و برایش روشن می گردد که آنچه در «معاد» باز می گردد عین و شخصِ مجموع نفس و بدنست. در قیامت، عین همین بدن برانگیخته می شود نه بدنِ دیگری که از نظر عنصری، با این بدن مباینت دارد (چنانکه گروهی از عالمانِ مسلمان به آن گرویده اند) و نه با بدنِ مثالی که نظر اِشراقیهاست. این همان اعتقاد صحیح و درستی است که با شریعت و ملت [اسلام] مطابق و سازگار می باشد و با برهان و حکمت موافق (و همسو) است (الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۱۹۷) حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه یِ اسفار بعد از «أو مثالیّاً» یا مثالی) می نویسد: یعنی بدنِ مثالی مباین از) این نظرکه مباینست زیرا از عهده یِ عینیَّت [بدنِ مثالی با بدنِ عنصری] برنیامده اند، با اثباتِ این سخن (که شیئیتِ شیء به صورتِ آن می باشد و تشخُّص [و تمایز] آن به وجودِ آنست و مانند این مطلب (همان)

۲- سوره یِ یس (۳۶)، آیه یِ ۷۸ ۷۹

ص: ۸۳

انسان آفرینش [نخست] خویش را از یاد بُرد و برای ما مَثَلی زد [و] گفت: چه کسی این استخوان هایِ پوسیده را زنده می سازد؟! [ای پیامبر!] بگو: آنها را همان کسی زنده می کند که اَوَّلین بار آفرید و او بر هر آفرینشی دانا [و توانا] است.

و می فرمایند:

«لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَهِ * وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَهِ * أیَحْسَبُ الإنسَانُ أ لَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أن نُّسَوِّیَ بَنَانَهُ» (۱)؛

سوگند به روز قیامت و قَسَم به نفس سرزنشگر [آن گونه که آدمی پندارد نیست] آیا انسان گمان می کند که ما هرگز استخوانهایش را گرد نمی آوریم، بلکه ما می توانیم نوک انگشتانِ او را [آن گونه که بوده] راست و درست سازیم.

گردآوری استخوان ها، فرعِ وجود استخوان در گذشته و پراکنده شدن آنهاست.

این، به معنای اختراع بدن مثالی به وسیله یِ نفس، نیست. آیات و روایات، در این باب به راستی زیادند، مجالی برای ذکر آنها در این مختصر نیست، در اینجا به آنچه بعضی از بزرگان گفته اند، بسنده می کنیم.

استاد جامع معقول و منقول، آیت الله میرزا احمد آشتیانی، در کتاب لوامع الحقایق می نگارد:

انکار معاد جسمانی و بازگشتِ ارواح به اجساد، که عقل سلیم آن را مدد میرساند،

بر خلاف نص قرآن و انکار حقیقتی است که از ضروریات اسلام به شمار می رود. (۲)

۱- سوره یِ قیامت (۷۵)، آیه یِ ۱ ۴

۲- مرحوم آشتیانی، بعد از ذکر معاد اسفار و اصولی که صدرا معادش را بر آنها استوار می سازد، می گوید: همانا، این صورت هایی که برای اثبات آنها اصولی تأسیس نمودید و پایه هایِ آن را محکم ساختید و بنیان آن را تقویت کردید و افکار خود را برای تقریبِ آن به زحمت انداختید، اینها بر محشور در قیامت کبری به هیچعنوان تطبیق نمی کند، اگر چه انطباق آنها در ظاهرالأمر بر قالب هایِ مثالی ای که وجودشان در عالَم برزخ است، تطبیق کند ... زیرا بدن دنیوی در واقع محشور با عین صورت و ماده خویش نیست (بلکه صورتِ مثالی است)، پس چگونه مُعاد (آنچه بازگردانده می شود) عین مقبور (آنچه در قبر قرار داده شده) خواهد بود ...؟! معاد جسمانی و برگشت ارواح به اجسام را عقل سلیم می پذیرد، انکار این معاد، برخلاف نص قرآن می باشد و انکار چیزی است که از ضروریات اسلام به شمار می آید. نیز عَلاّمِه سَیِّد ابوالحسن رفیعی قزوینی (که استاد بسیاری از فلاسفه یِ معاصرست) می گوید: ؛ لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول [یعنی معاد مثالی] بسیار صعب و دشوارست؛ زیرا به طور قطع، بر خلاف ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اِخبار معتبر می باشد (مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳) و آیت الله خویی «س» بر اساسِ آنچه در تقریراتِ او آمده است، بیان می دارد: اصول اسلام چهار چیزند ...: چهارم، ایمان به معاد جسمانی و اقرار به این که در روز قیامت که روز حشر و نشرست استخوان هایِ پوسیده گرد می آید و ارواح به آنها باز می گردد. هر که معاد را انکار کند یا (جسمانی بودنش را برنتابد، به طور حتم، کافرست (... مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۲ ۳۸۳)

ص: ۸۴

بنا بر این، مخالفت و ناسازگاری سخن صدرا، با آنچه در تعالیمِ وحی هست، روشنست و هیچ شکّی در آن نیست.

شرح و بررسی

از مسائل بسیار مهم اعتقادی مسأله «مَعاد» است، که در آن از حشرِ بدن ها و اَجساد سخن به میان می آید.

این پرسش مطرح است که در جهان آخرت و قیامت، روح با کدام بدن محشور می شود؟

آیا روح با همین بدن عنصری به حیاتِ اَبدی خود ادامه می دهد یا در ضمن بدن مثالی (که از نظر هیأت و صورت، همین بدنست؛ لیکن مادّه و حجم ندارد و جسمِ عنصری و مادّی نیست) این کار صورت می گیرد؟

پیداست که موضوع معاد از مسائل فلسفه نمی باشد، بلکه پدیده ای است درون دینی که پیامبران آن را مژده و بیم داده اند. با وجود این، در کانون ِ توجُّه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است.

ص: ۸۵

ابن سینا درباره یِ معاد جسمانی می گوید:

نوعی از معاد از دین و شریعت، پذیرفتنی است که جز شریعت و تصدیق پیامبران، راهی برای اثباتِ آن وجود ندارد و این همان معاد جسمانی است. (۱)

وی آنگاه به مسأله یِ خیر و شر و روشن بودن آن برای همگان، می پردازد و درباره یِ سعادت و شقاوت که بر اساس همین بدنِ مادّی رقم می خورد به تفصیل سخن می گوید.

ملاصدرا نیز بر اساس مبانی فلسفه یِ خود به اثباتِ معاد جسمانی می پردازد؛ لیکن معادی را که وی اثبات می کند با معاد جسمانی وحیانی (که از قرآن و تعالیم امامان «س» استفاده می شود) تفاوتِ اساسی و بنیادین دارد و به طور کلّی معادِ ملاصدرا را نمی توان معادِ قرآنی نامید. برای آنکه نظریه یِ ملاصدرا به درستی روشن شود و نقد و بررسی لازم درباره یِ آن صورت گیرد، چاره ای جز این نیست که اصولِ یازدگانه یِ وی را که اصولِ موضوعه یِ نظریه یِ ملاصدرا به شمار می آید بیاوریم. این اصول که زیربنای مسأله معاد ملاصدرا را تشکیل می دهد چنین است:

۱. وجود، اَصالت دارد و حقیقتِ هر چیزی، نحوه (و چگونگی) وجودِ آن می باشد.

۲. تشخُّص و تمایز هر چیزی از چیز دیگر، به وجودِ آنست (تساوی با وجود یا تشخُّص).

۳. وجود دارای مراتبی است و همه یِ مراتبِ آن از یک سنخند.

۴. وجودِ جوهری اَشیا، با حرکت، شِدَّت می یابد و به گونه پیوسته تغییراتی پیدا می کند و این حرکت اِتّصالی با وحدت شخصی، برابر و مساوی است؛ یعنی مراحل و مراتب حرکت، نامتمایزند.

۵. شیء بودن چیزی به صورتِ آنست نه به مادِه اش (به عنوان مثال: میز بودن میز به هیأت و صورتِ آنست نه به مادّه اش که چوب می باشد).

۱- النجاه (الهیات)، فصل ۳۷، ص ۳۳۲

ص: ۸۶

۶. وحدتِ شخصی که همان و جودست در همه جا (و همواره) یکنواخت نیست، در هر مرحله ای ویژگی همان مرحله را دارد؛ به عنوان مثال: در مقادیر متّصل، عینِ همان اِتصال و امتدادست و در زمان، عینِ تجدُّد و اِنصرام و در اَعداد، عین کثرت فعلی.

۷. تشخُّصو هویّت انسان به نفس اوست (نه به مادّه و جرم) از این روست که با همه یِ تغییراتِ تدریجی در مادّه و بدنِ انسان، وی همان شخص اوّلی است (به همین جهت با تبدیلِ صورتِ طبیعی جسم به صورت مثالی یا برزخی و قیامتی باز هم انسان همان انسان دنیایی است و همه او را به همان صورتِ دنیایی می شناسند).

۸. قُوّه خیال، جوهری مُجردَّ است و در میانِ عالَمِ عقول (و تمایزات عقلانی) و عالَم طبیعت (مادّه) قرار دارد، نه آنکه در مکانی از بدن یا در جهتی از جهاتِ عالَم مادّه باشد.

۹. صُوَر خیالی، بلکه همه یِ صورت هایِ ادراکی انسان (به گونه یِ استواریِ فعل به فاعل و معلول به علَّت) به نفسِ انسان پایدارست. تا هنگامی که نفس به بدن تَعَلُّق دارد همه یِ ادراکاتِ وی از وَهْم (و قُوّه خیال) ممتازند؛ لیکن با رفتنِ نفس از بدن (و قطع رابطه میان آن دو) تمامی قوای انسان یکی می شوند. به همین جهت، نفس با چشم خیال به جای چشم سر می بیند و با گوشِ دل می شنود و اِدراك انسان نسبت به مُدْرَك مورد علاقه یِ او، عینِ قدرتِ حضور مُدرَك می شود.

۱۰. صورت هایِ مقداری همانطور که به مشارکتِ مادّه پذیرنده پدید می آیند از جهات فاعلی و ملاك هایِ ادراکی نفس، بی مشارکتِ مادّه نیز به وجود می آیند. مانند صورت هایِ خیالی ای که از نفس صادر می شود و ما آنها را در می یابیم. این صورت ها با اجسام عنصری و مادّی از لحاظ مقداری بودن، فرقی ندارند. فرق آنها تنها از نظر داشتن مادّه و عنصر مادّی است. از این روست که هنگام رهایی نفس از بدن عنصری، آنچه را نفس اراده کند و بخواهد، به وجود می آورد.

۱۱. خدای متعال عالَم ها و نشئه هایِ زیادی دارد؛ لیکن در یک نگرش کلّی می توان آنها را در سه قسم خلاصه کرد:

ص: ۸۷

الف) عالَم طبیعت و مادّه، که از لحاظ مرتبه، از همه یِ عالَم ها پست ترست؛

ب) عالَم صورت هایِ ادراکی حسی (که از مادّه، مجرَّد تهی است؛ ولی دارای مقدار می باشد)؛

ج) عالَم صورت هایِ عقلی و مُثُل الٰهی و مُجَرَّداتِ محض.

در میانِ همه یِ موجوداتِ جهان خلقت، نفس آدمی ممتازست به این که می توانـد با حرکت جوهری همه یِ این عوالم را بپیماید و از عالَم مادّه خود را به عالَم مُجردات برساند.

به نظر ملاصـدرا با توجُّه به این اصول، پس از آنکه روح آدمی، مراحلِ تکاملی را پیمود و در سعادت یا شقاوت، خود را از قوّه به فعل رسانید، به جهتِ بی نیازی از بدن، علاقه و رابطه اش را با بدن قطع می کند و این همان «مرگ» است.

و نیز انسان در آخرت بر اساس مَلَکات و چیزهایی که در دنیا به دست آورده، پاداش و کیفر می بیند. روح، بدن اُخروی را متناسب با مَلَکات ایجاد می کند؛ بعضـی به شکل مورچه، بعضـی به صورت میمون، بعضـی به هیأت مار ...، و بعضی نیز در سیمای جوانی زیبا آشکار می شوند.

لذّت ها و رنج ها نیز در آخرت متفاوت اند. روح، با تصوُّر، آنچه را که هم سنخ اوست ایجاد می کند. اَرواح پاک، باغ و قصرها و حوریان و غلامانِ نازک بدن را پدید می آورند و روح هایِ پلید و ناپاک، آب سوزان و زَقُّوم و مارهایِ زهرآگین را می سازند.

ملاصدرا، در پایان، می افزاید:

در موضوع قیامت و عـالَم، پس از مرگ، تنهـا راهی که بـا شـرایع آسـمانی و برهـان هـایِ عقلی سازگـارست و همه یِ شـبهه هـا و اشـکالات مَعـاد جسـمانی و جز آن را بر طرف می سـازد، اعتقـاد به همین شـیوه از معادست؛ نه آن روشـی که متکلمان یا اشـراقیان پیموده اند.

بر اسـاس نظر ملاصـدرا و نتیجه ای که وی از تحلیـل خود می گیرد همه یِ نعمت هـایِ بهشتی و عـذاب هـا و کیفرها، موجودات و واقعیت هایی ورای نفس و جدا از روح (و صفات آن) نمی باشد.

ص: ۸۸

هر چه هست نفس است و فعالیَّت ها و آثار آن. (۱)

باری، نظریه ملاصدرا را از سه دیدگاه می توان ارزیابی و نقد کرد:

۱. خدشه در اصول و پیش نیازها.

۲. تأویل آیاتِ معاد.

۳. تعالیم وحی.

۱. نارسایی شالوده و مقدماتِ نظریه

ملاصدرا با سامان اصول و مقدماتی به این فهم از مَعاد رسیده است. ما در اینجا شالوده نظریه یِ وی را که همان «اصالتِ وجود» می باشد ارزیابی می کنیم. طبیعی است که اگر این اصل فرو بپاشد دیگر اصول و مقدماتِ نظریه ملاصدرا ناکام می ماند.

بحث وجود و «اَصالت وجود» و محوریّتِ آن در فلسفه، از قرن یازدهم تاکنون جزوِ مهم ترین مباحث فلسفی به شمار می رود. بسیاری از فلاسفه آن را پذیرفته اند؛ لیکن در این نظریه جای درنگ هست و نکاتی را می توان در آن مطرح ساخت.

در این نظریه، تحلیل اشیا در ذهن به دو مفهومِ وجود و ماهیَّت، مسلّم دانسته شده است و گاه پیش از اثباتِ اصالت وجود، مُدّعا مسلَّم انگاشته می شود به نظر می رسد همین تحلیل عقلی که اشیا در ذهن به دو مفهوم انحلال می یابد، مبتنی بر اصالتِ وجود و از آثار فلسفی این نظریه است؛ وگرنه با قطع نظر از اصالتِ وجود یا ماهیَّت (و قبل از اُنسِ ذهن به کلمه یِ وجود به عنوان یک امر عینی) در آغاز به نظر نمی رسد که ما از هر چیزی دو مفهوم در ذهن داشته باشیم.

۱- برای آگاهی بیشتر درباره یِ بینش ملاصدرا - در این زمینه - به جلد ۹ کتاب اَسفار مراجعه شود. وی در آنجا به تفصیل سخن می گوید.

ص: ۸۹

استاد مصباح یزدی، در موضوع وجود و ماهیَّت، می گوید:

در ضمن درس هایِ گذشته، بارها اشاره شد که واقعیت عینی هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می یابد به صورتِ قضیّه یِ «هَلِیَّه یِ بسیطه» منعکس می شود که دست کم از دو مفهوم اسمِی و مستقل تشکیل می یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرفِ موضوع قرار می گیرد مفهومی ماهوی است که می توان آن را به عنوانِ قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری که در طرف محمول واقع می شود، مفهومِ «موجود» است که از معقولات ثانیه یِ فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقُّق مصداقِ آن ماهیَّت دارد.(۱)

در این سخن ایشان دو نکته شایان توجُّه است:

اوَّل: معقول ثانوی بودنِ وجود، فرع بر اَصالتِ و جودست؛ زیرا معقول ثانوی، اتّصافِ خارجی و عروضِ ذهنی دارد (مانند اتّصافِ ماهیّات به وجود و اتّصافِ وجودات به وصفِ علَّت و معلول) در اینجا آنکه به اصالتِ ماهیَّت قائلست می تواند بگوید: «وجود» از مفاهیم عام عرضی است مثلِ شیئیّت نه معقول ثانوی فلسفی.

بنا بر این، از همان ابتدا، بحثِ اصالتِ وجود مسلَّم دانسته شده و مصادره به مطلوبست. خود نویسنده نیز ادلّه یِ اصالت وجود را در درس بیست و هفتم یعنی سه درس بعد از این درس می آورد.

دوُّم: بر خلاف مدعای نویسنده، هنگام تصوُّر پدیده های عینی آنچه به ذهن می آید، همان حقیقت عینی «شیء» است که «ماهیَّت» می باشد. رابطه یِ ذهن و خارج و خاصیّت حاکی بودنِ ذهن، این گونه اقتضا دارد.

؛ لیکن حیثیّتِ وجودِ مفهومی، در مقابلِ مفهومِ ماهیَّت نیست؛ یعنی دو چیز به ذهن نمی آید، بلکه در ذهن، همان موجودِ عینی یا ذوات یا ماهیات انعکاس می یابد و ذهن، پس

۱- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۰۸ (درس بیست و چهارم).

ص: ۹۰

از ادراکِ آن حقیقت و ماهیَّتِ جعل شده، به تحقّق آن ماهیَّت در خارج حکم می کند. به عنوان مثال:

در قضیّه یِ «زید موجودست» هر گاه بی پیشداوری دقّت کنیم، آنچه اصالت دارد و در خارج هست، زید می باشد که ماهیَّت مجعولست. ذهن ما (هنگام رویارویی با اشیا) به حکمِ فطرت، با نفسِ اشیا و واقعیت هایِ موجود، تماس برقرار می کند و سپس به موجودیّت و عینیّتِ ماهیَّت اذعان می کند و در مقامِ اذعان به واقعیّت ماهیَّت، از آن، به موجود تعبیر می آورد.

مؤید این سخن روش منطقیانست که همواره در قضایا، ماهیّات را موضوع قرار می دهند و «موجود»: را به آن حمل می کنند (مانند «زید موجودست».)

و از این رو فلاسفه کوشیده اند چاره ایِ برای آن بیابند. عَلّامِه طباطبایی در کتاب «بدایه یِ الحکمه» (۱) و «نهایه یِ الحکمه» (۲) جواب هایِ فلاسفه را می آورد و آنها را نمی پذیرد و در نهایت از راه عکس، این سخن را مطرح می سازد که قضیه یِ «انسان موجودست» به، قضیه یِ «وجودِ انسان موجودست» باز می گردد. از آنجا که ذهن با ماهیات انُس دارد، ماهیات را موضوع قرار می دهد. (۳)

بی گمان پاسخ عَلّامِه بر اساسِ پذیرش اصالتِ وجود می باشد. می توان پرسید: چرا ذهن به ماهیات که به نظرِ آنان سرابی بیش نمی باشد و اعتبار محض است انُس دارد؟! بلکه در اینجا قضیّه یِ «زید موجودست» مانند قضیه یِ، «هوا اَبری است» می باشد که در آن فعلِ کمکیِ «است» برای بیان تحقُّق ابری بودن ِ هوا می باشد.،

در قضای ای بسیط که «وجود» محمول واقع می شود برای تحقُّقِ ماهیاتست. در قضیّه یِ «انسان موجودست» عقلِ روشنگر حکم می کند که انسان ماهیَّتی می باشد و در،

۱- بدایه الحکمه، ص ۲۱ (الفصل السادس فی ما یتخصصبه الوجود).

۲- نهایه الحکمه، ج ۱، ص ۴۱ (الفصل الثانی فی اصاله الوجود)....

۳- شرح بدایه الحکمه (حسین حقانی)، درس ۴، ص ۶۰

ص: ۹۱

خـارج از ذهن هست. واژه یِ «موجود» وسـیله ای است برای حکـایت همین معنا که واقعیتی، یعنی ماهیَّتی در بیرون تحقُّق دارد. این سخن که منطقیان و فلاسفه، ماهیّات را موضوع قرار می دهند و آن را اصیل نمی دانند، بسی بعید به نظر می رسد.

لااقتضا بودن ماهیّات

از مهم ترین دلایل فلاسفه بر اصاله الوجود، اینست که ماهیّات نسبت به وجود و عدم بی اقتضاست.

استاد مصباح یزدی در این زمینه میگوید:

مفهوم ماهوی ماننـد مفهوم «انسان» به گونه ای است که می توان وجود را از آن سـلب کرد ... و این همان مطلبی است که فلاسـفه بر آن اتِّفـاق دارنـد که ماهیَّت از آن جهت که ماهیَّتست نه موجودست و نه معـدوم (یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عـدم) ...و به همین جهتست که هم موضوع برای «وجود» واقع می شود و هم برای «عدم» (۱).

پاسخ: آنان که به اصالتِ ماهیَّت قائل اند، ماهیَّت را به خودی خود، موجود نمی دانند. این که ماهیَّت به خودی خود نه موجودست و نه معدوم، ربطی به اصالتِ وجود ندارد. آری! ماهیَّت (یعنی هر ذات و واقعیّتی) با اراده یِ حقّ و بر اساسِ مصالح، پدید می آید.

در اینجـا می نگریم این قضـیّه که «هر مـاهیَّتی به خودی خود نه موجودست و نه معـدوم» اسـاسِ اسـتدلالِ اصـالت وجودی هـا برای اثبات مدعایشان قرار گرفته است!

ایشان در مقامِ جواب از پاسخ اِصالت ماهیَّتی ها که بیان می دارند «ماهیّات با انتساب به جاعل واقعیت خارجی می یابند» می نویسد:

۱- آموزش فلسفه، ج ۱ ،ص ۳۴۸ (درس بیست و هفتم) .

ص: ۹۲

روشنست که انتسابی که توأم با واقعیّت یافتن ماهیَّت می باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آنست و این، نشانه یِ آنست که واقعیّتِ آن همان وجودی است که به آن اِفاضه می شود. (۱)

پاسخ: این که ماهیات نبودند و با اراده و انتساب به خدا موجود شدند، به افاضه یِ وجود ربطی ندارد. نیازی به این نیست که ما سخن از «وجود» به میان آوریم.

در اینجا می بینیم که ماهیَّتی فرض شده است که وجود ندارد، آنگاه این ماهیَّتِ فرضی تهی از وجود، به خدا انتساب یافته و «وجود» به آن افاضه شده است. در حالی که ماهیَّتِ فرضی بی معناست. همانگونه که درباره یِ وجود می گویند: که «وجودها ایجاد شده اند»، نسبت به ماهیَّت هم می توان گفت: که: ماهیَّت ها در خارج به اراده یِ خدا پدید آمده اند و با لفظ «وجود» از آنها خبر دهیم. بر اساسِ عقل و فطرت، ماهیّات و ذواتی که ما با آنها در تماسیم، نبوده اند و موجود شده اند.

استاد مصباح در توضیح این مطلب که «در علم حضوری، اثری از ماهیَّت دیده نمی شود» می گوید:

شکّی نیست که دو حیثیّت ماهیَّت و وجود، تنها در ظرفِ ذهن، از یک دیگر انفکاک می یابند ... در عین حال، همین مفهوم [وجود] وسیله ای است برای حکایت از این که واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن انتزاع می شود و منظور از اصالتِ وجود و واقعیتِ عینی داشتنِ آن هم همینست. (۲)

، پاسخ: در این سخن «ماهیَّت» و «وجود» دو مفهومِ ذهنی دانسته شده که در علمِ حضوری هیچ یک از آن دو یافت نمی شود، این نکته نیز پذیرفته شده که مفهومِ وجود از واقعیاتِ خارجی حکایت می کند (در صورت اثبات اصالت ماهیَّت، این دو مطلب با اصالتِ ماهیَّت سازگار می باشد).

۱- آموزش فلسفه، ج ۱ ،ص ۳۴۹ (درس بیست و هفتم) .

۲- آموزش فلسفه، ج ۱ ،ص ۳۵۰ (درس بیست و هفتم) .

ص: ۹۳

؛ لیکن این سخن که «مفهومِ وجود از وجودهایِ عینی حکایت می کند و مفهوم ماهیَّت از آن انتزاع می شود» بی برهان بیان شده است. این که مفهومِ وجود وسیله ای برای حکایت، از واقعیتِ بیرونی است، سخنی درست می باشد؛ لیکن به چه دلیل آن واقعیت، ماهیَّت نباشد؛ زیرا حکایتگری وجود از واقعیت، اعمست (شامل وجود و ماهیَّت هر دو می شود).

، پس در این سخن نیز «اصالتِ وجود» مسلّم فرض شده است و دلیل، عینِ مُدّعا می باشد بی آنکه برای آن برهانی اقامه شده باشد.

همچنین وی در دلیل دیگری که دلیل تَشَخُّص است می نویسد:

حیثیّتِ ماهیَّت، حیثیّتِ تشخُّص نیست در صورتی که حیثیّتِ ذاتی واقعیّت هایِ خارجی، حیثیّتِ تشخُّص و اباء از کلّیّت و صدق بر اَفرادست و هیچ واقعیّتِ خارجی از آن جهت که واقعیتِ خارجی است نمی تواند متّصف به کلّیّت و عدم تشخُّص گردد. از سوی دیگر، هیچ ماهیَّتی تا وجودِ خارجی نیابد متّصف به تشخُّص و جزئیّت نمی شود. (۱)

پاسخ: در این سخن، ماهیَّتِ کلّی با ماهیَّتِ جزیی و خارجی به هم آمیخته است. آری! ماهیَّت تا موجود نشود تشخُّص نمی یابد و جزیی نیست؛ لیکن، پس از آنکه هستی یافت به برکتِ جاعل و خالق، مشخّص می گردد.

این که هیچ ماهیَّتی تا وجودِ خارجی نیابد به تشخّص و جزیی بودن توصیف نمی شود، دلیل نمی باشد، بلکه بیانِ مُدّعاست؛ زیرا خصم شما می گوید هر ماهیَّتی تا موجود نگردد، تشخّص نمی یابد و موجود اعم از وجود و ماهیَّتست.

ایشان با مسلَّم دانستن اصالتِ وجود، این سخن را آورده اند وگرنه قائلان به اصالتِ ماهیَّت، تشخّصِ آن را به وسیله یِ جعل و اتّصاف به موجود (نه وجود) می دانند.

۱- آموزش فلسفه، ج ۱ ،ص ۳۵۰ (درس بیست و هفتم) .

ص: ۹۴

مقصود از اتّصاف به موجود، عینِ ایجاد ماهیَّت (بی هیچ ضمیمه ای) است.

آیت الله مصباح یزدی در دلیل پایانی برای اصالتِ وجود، می گوید:

ذات مقدّس الٰهی، منزّه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی از آنها حکایت شود ... اگر واقعیت خارجی، مصداقِ ذاتی ماهیَّت بود بایستی واقعیتِ ذات الٰهی هم مصداق ماهیَّتی از ماهیّات باشد. (۱)

پاسخ: میانِ این دو سخن هیچ ملازم هایِ نیست؛ زیرا می توان گفت: که خدای متعال، ماهیّات را می آفریند و از آنجا که ماهیّات مخلوق و مجعول اند، محدود می باشند.

خداوند نامحدودست و از این رو، هیچ سنخیَّت و مشابهتی با ماهیّات و ممکنات ندارد. ما از ذاتِ حقِّ هیچ اطّلاعی نداریم و فلسفه نیز به نظر ابن سینا ما را با اَعراضِ ماهیّات آشنا می سازد و ما تمام حقیقتِ ممکنات را نمی شناسیم و نمی توانیم به این معرفت دست یابیم که ذاتِ خدا ماهیَّتست یا این که هرگز ماهیَّت ندارد؟! افزون بر این، لازمه یِ ماهیَّت بودنِ ممکنات، محدودیَّتِ آنهاست و از آنجا که خدا محدود نیست، ماهیَّت ندارد؛ یعنی ماهیَّتی محدود که به ذهن آید.

و نیز آنان که به اصالتِ ماهیَّت قائل اند ادّعا نمی کنند که با بحث هایِ فلسفی می توان دریافت که خدا مصداق مِاهیت یا مصداق و جودست. مباحث فلسفی دستاوردهایِ اندیشه یِ آدمی است و هرگز در حریمِ ذات و صفاتِ خدا راهی ندارد. همچنین، میان اصالتِ ماهیَّت و این که خداوند مصداق آنست، هیچ ملازمه ای وجود ندارد.

۲. تأویل آیات معاد

سر آغازِ تأویل آیاتِ قرآنی، سرایتِ مسائل فلسفی به حریم قرآن می باشد که در بحثِ توحید و معاد شایان توجُّه است.

۱- آموزش فلسفه، ج ۱ ،ص ۳۵۱ (درس بیست و هفتم) .

ص: ۹۵

در قرآن می خوانیم:

«وَ کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ القِیامَهِ فَرْداً» (۱)؛

و همه ی آنها روز قیامت، به تنهایی، پیش خدا می آیند.

«کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ» (۲)؛

همانگونه که شما را آفرید [در قیامت سویش] باز می گردید.

ملاصدرا در اَسفار این را به معاد روحانی تأویل می کند و او نیز بر این باورست که مردم، در حالی که از مادّه و لوازمِ آن تهی اند، نزد خدا حاضر می شوند. (۳)

پاسخ: این که انسان ها تنها محشور می شوند و در قیامت روابط اجتماعی و اَسبابِ دنیایی و نسبت هایِ قبیله ای و خانواده ایِ مطرح نمی باشد، معنایی روشن و شفافست و آیات دیگر نیز به آن دلالت دارد:

«وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَی کَمَا خَلَقْنَاکُمْ أَوَّلَ مَرَّهٍ» (۴)؛

شما به صورتِ فرد فرد نزد ما می آیید؛ چنانکه نخستین بار، شما را تنها آفریدیم.

«وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ» (۵)؛

اسَباب [ساز و کارهایِ جهان دنیا] از ایشان جدا می شود.

با وجود این، از آنجا که مسأله «تجرُّد روح» و حشر اَرواح بی بدن مادّی، در ذهنِ ملاصدرا رسوخ داشته است، از این گونه آیات، معادِ روحانی را نتیجه گرفته است. باری، بررسی آیات با ذهنیت عرفانی و ملاک هایِ فلسفی به ویژه قواعدی که مسلَّم و قطعی نمی باشند و یا دست کم مشکوکند با خطر تأویل همراهست. در آثار بزرگانِ

۱- سوره ی مریم (۱۹)، آیه ی ۹۵

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۲۹

۳- اَسفار، ج ۹، ص ۱۸۲؛ اسرار الآیات (ملاصدرا)، ص ۹۶

۴- سوره ی انعام (۶)، آیه ی ۹۴

۵- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۱۶۶

ص: ۹۶

فلسفه و عرفان نمونه هایی از این تأویلات را می توان یافت.

به عنوان مثال، آیت الله جوادی آملی، در بیان صفاتِ خدا می گوید:

معنای اخلاص در جمله یِ قبل که فرمود: «و کمالُ توحیـده الإخلاصُ له» خالص، دانسـتنِ هستی برای واجب و غیر او را بی بهره از وجود، دانستن است. (۱)

پیداست که از سخن امیرالمؤمنین علی «س»: که فرمود: «کمال توحید خدا، اینست که [بنده] برای خدا اِخلاص بورزد [و هیچ کس و هیـچ چیز را ماننـد خـدا ندانـد»] نفی وجود از دیگر چیزهـا و حصـر آن در خـدا فهمیـده نمی شود. معنـای اِخلاـص در اینجـا نفی ترکیبست؛ به این معنـا که انسـان، ذات مقـدَّس خـدا را از هر گونه ترکیب و تشبیه به مخلوقـات، مُنزّه بدانـد. قرینه یِ این معنا، جمله هایِ بعدست که امام «س» می فرمایند:

و کمالُ الإخلاصِ لَه نَفیُ الصفاتِ عنه؛ لِشهادهِ کُلِّ صِفَهٍ انّ ها، غیرُ الموصوف و شهادَهِ کُلِّ موصوفٍ اَنَّه غیرُ الصِّفَه (۲)؛

کمـالِ اخلاـص، اینسـت کـه صـفاتِ مخلوقـات از او نفی گردد؛ زیرا هر صـفتی در ممکنـات شـهادت می دهـد که آن صـفت، غیر موصوفست و هر موصوفی شهادت می دهد که آن موصوف، غیرصفت می باشد.

بر اساسِ این سـخن، امام بیان می دارد که صـفت و موصوف در موجوداتِ ممکن، مرکّب می باشـد و ذات خـدا را در عین این که کُنهِ او مجهولست باید از ترکیب و تشبیه خالص دانست.

۳. تعالیم وحی

آیاتِ قرآن که دلایل اثبات معاد جسمانی اند، به چند دسته تقسیم می شوند:

۱- شرح حکمت متعالیه، ص ۴۵۸، بخش دوُّم از جلد ششم.

۲- نهج البلاغه، خطبه اوَّل.

ص: ۹۷

الف) آیات استبعاد و انکار مشرکان:

دسته ای از آیات قرآن درباره ی مشرکانی است که معاد جسمانی را انکار می کردند و آن را امری باورنکردنی و نامعقول می شمردند و با استدلال هایِ ذهنی و نمونه هایِ عینی در برابر پیامبران می ایستادند و به آنان ناروا می گفتند:

برخی از این آیات چنین است:

«وَ إِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلهُمْ أءِذَا كُنَّا تُرَاباً أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ»؛ (۱)

اگر عجب داری، این سخن آنان جای شگفتی است که [می گویند:] آیا هنگامی که ما خاک شدیم، در آفرینشی جدید [دوباره زنده خواهیم شد]؟!

«ءَإِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً وَ عِظَاماً * ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَ آبَاؤُنَا الأَوَّلُونَ»؛ (۲)

می گویند: آیا وقتی که ما مردیم و خاک شدیم و استخوانهامان پوسید، آیا ما دوباره برانگیخته خواهیم شد؟! آیا پدرانِ پیشین ما [هم] باز می گردند؟!

«يَقُولُونَ ءَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى الْحَافِرَهِ * ءَإِذَا كُنَّا عِظَاماً نَخِرَةً»؛ (۳)

می گویند: آیا [باز] ما به [مغاک] زمین بر می گردیم؟ آیا هنگامی که به صورت استخوان پوسیده شدیم [زندگی را از سر می گیریم]؟!

از مجموع این آیات به روشنی استفاده می شود که مشرکان نسبت به زنده شدنِ مادّی و خاکی بسیار تردید داشتند و برایشان باورکردنی نبود که انسان، پس از آنکه به خاک تبدیل شد، دوباره زنده شود.

با توجّه به این استبعاد و پاسخی که خدا در این آیات به مشرکان می دهد، بر اساسِ نظریه ی آنان که معاد را با جسم مثالی و غیرمادّی می دانند، جواب خداوند به مشرکان لغو

۱- سوره ی رعد (۱۳)، آیه ی ۵
۲- سوره ی صافّات (۳۷)، آیه ی ۱۶ ۱۷
۳- سوره ی نازعات (۷۹)، آیه ی ۱۰ ۱۱

ص: ۹۸

می گردد و این آیات، بی موضوع خواهند شد؛ زیرا در این دیدگاه، بازگشتِ بدن مادّی بی معناست. با این که حتّی یک آیه هم وجود ندارد که زنده شدن همین بدن مادّی را نفی کند و استبعاد مشرکان را برطرف سازد؛ در حالی که خداوند در مقامِ بیانِ حقائق مربوط به معاد و حشر اَبدان می باشد، بارها به احیای همین بدنِ مادّی در قرآن تصریح می کند:

«وَ قَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَاماً وَ رُفَاتاً أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً * أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَىأَنيَكُونَ قَرِيباً»؛ (۱)

گویند: آیا هنگامی که ما استخوان پوسیده و خاکستر شدیم، آفرینشی تازه خواهیم یافت؟! بگو: سنگ باشید یا آهن، یا خلقی که به نظرتان بزرگ می آید [و به سینه تان سنگینی می کند، برای خدا فرقی ندارد]، پس می گویند: چه کسی ما را بر می گرداند؟ بگو: آنکه اوّل بار شما را آفرید! آنان سرهاشان را سوی تو می جنبانند و می گویند: آن زمان کی خواهد بود؟ بگو: امیدست آن زمان به زودی فرارسد و نیز آمده است:

«وَ قَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَاماً وَ رُفَاتاً أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً * أَوَ لَم يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَ الأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»؛ (۲)

(کافران به آیاتِ الهی) گویند: آیا هنگامی که ما استخوان پوسیده و خاک شدیم در آفرینش جدید برانگیخته خواهیم شد؟! آیا ندانستند که خدایی که آسمان ها و زمین را آفرید تواناست که مثل آنان را بیافرینند؟!

در سوره یِ «سبأ» خدا، سخن سردمداران کفر را به مردمان عادی، این گونه بیان می کند:

۱- سوره یِ اسراء (۱۷)، آیه یِ ۴۹ ۵۱

۲- سوره یِ اسراء (۱۷)، آیه یِ ۹۸ ۹۹

ص: ۹۹

«وَ قَالَ الَّذِینَ کَفَرُوا هَلْ نَدُلُّکُمْ عَلَی رَجُلٍ یُنَبِّئُکُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّکُمْ لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ»؛ (۱)

کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: آیا مردی را نشانتان دهیم که خبر می دهد آنگاه که شما به طور کامل متلاشی شدید [و اجزای بدنتان فروپاشید] در آفرینشی تازه [باز می گردید]؟!

و در سوره ی «ق» می خوانیم:

«ءَ إِذَا مِتْنَا وَ کُنَّا تُرَاباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِندَنَا کِتَابٌ حَفِیظٌ»؛ (۲)

(کافران گویند:) آیا هنگامی که مردیم و خاک شدیم [زنده می شویم] این بازگشتی، بس بعیدست! ما آنچه را زمین از آنان می کاهد می دانیم و نزد ما کتابی است حفیظ (که همه چیز را به خوبی و روشنی تمام ضبط می کند).

این آیه، به تغییرات فیزیکی و شیمیایی بدن، پس از مرگ اشاره دارد و با معاد جسمی عنصری سازگار می باشد.

و در سوره ی طه این آیه آمده است:

«مِنْهَا خَلَقْنَاکُمْ وَ فِیهَا نُعِیدُکُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُکُمْ تَارَةً أُخْرَی»؛ (۳)

شما را از زمین آفریدیم و به آن باز می گردانیم و از آن بار دیگر بیرونتان می آوریم.

در سوره ی نوح، همین مضمون، به گونه ای دیگر بیان شده است:

«ثُمَّ یُعِیدُکُمْ فِیهَا وَ یُخْرِجُکُمْ إِخْرَاجاً»؛ (۴)

۱- سوره ی سبأ (۳۴)، آیه ی ۷

۲- سوره ی ق (۵۰)، آیه ی ۴۳

۳- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵

۴- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۱۸

ص: ۱۰۰

سپس شما را به زمین باز می گرداند و به گونه ای ویژه بیرونتان می آورد.

بیگمان، آنچه به زمین باز میگردد همین بدنِ خاکی است وگرنه روح و عقل و

اندیشه ی آدمی به اتفاق فلاسفه و متکلّمان و فقیهان چیزی نیست که جذب زمین شود

و تغییر و دگرگونی در آن پدید آید، بلکه به مقتضای آیه ی « وَ مِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَیَ یَوْمِ

یُبْعَثُونَ » (۱) و از ورای آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته میشوند روح به عالَم

برزخ میرود.

بنا بر این، می نگریم که قرآن می گوید:

«وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (۲) روز قیامت، روزی است که زمین سنگینی اش را بیرون می ریزد

«یُعِیدُکُمْ فِیهَا» (۳)؛ خدا شما را به زمین باز می گرداند

«وَ فِیهَا نُعِیدُکُمْ» (۴) شما را به زمین باز می گردانیم

«وَ مِنهَا نُخْرِجُکُمْ تَارَهً أُخْرَی» (۵)؛ دوباره شما را از زمین بیرون می آوریم.

اگر این آیات را در کنار یک دیگر ملاحظه کنیم، در زنده شدنِ همین بدن جسمانی از زمین شکّی باقی نمی ماند.

ب) معادِ جسمانی طبیعت:

معاد جسمانی عنصری با معاد جسمانی طبیعت به اثبات می رسد. خدا در قرآن بارها مرگ زمین را در زمستان و حیات دوباره آن را در بهار مطرح می کند و در پی آن، حیاتِ نوین انسان ها را در قیامت مانند حیات دوباره طبیعت یادآور می شود:

۱- سوره ی مؤمنون (۲۳)، آیه ی ۱۰۰
۲- سوره ی زلزله (۹۹)، آیه ی ۲
۳- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۱۸
۴- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵
۵- سوره ی طه (۲۰)، آیه ی ۵۵

ص: ۱۰۱

«وَ هُوَ الَّذِی یُرْسِلُ الرِّیَاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ حَتَّی إِذَا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن کُلِّ الثَّمَرَاتِ کَذلِکَ نُخْرِجُ الْمَوْتَی لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ»؛ (۱)

و اوست خدایی است که بادها را پیشاپیش [باران] رحمتش مژده رسان می فرستد، تا آنگاه که ابرهایِ گرانبار را بردارند، آن را به سوی سرزمین مرده برانیم و از آن، باران فرود آوریم و از هر گونه میو هایِ [از خاک] برآوریم. بدینسان مردگان را [نیز از قبرها] خارج می سازیم؛ باشد که شما متذکّر شوید [و به خود آیید].

«وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ مَاءً مُبَارَکاً فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِیدِ * وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِیدٌ * رِزْقاً لِلْعِبَادِ وَ أَحْیَیْنَا بِهِ بَلْدَةً مَیْتاً کَذلِکَ الْخُرُوجُ» (۲)

و از آسمان، آبی پربرکت فرود آوردیم ... و با آن [آب] سرزمین مرده ای را زنده گردانیدیم؛ رستاخیز [نیز] چنین است.

این گونه آیات به صراحت به حشر مادّی انسان ها از دل خاک دلالت دارد و آن را همانند رویش گیاهان از زمین می انگارد.

اگر مقصود از معاد، بازگشت بدنی تهی از مادّه بدنی به تبع نفس و خلّاقیت آن باشد، تعبیر «کَذلِکَ الْخُرُوجُ» بی معنا می شود. این تعبیر با فریادی رسا بیان می دارد که بدن هایِ خاکی مانند رویش دوباره گیاهان از زمین بیرون می آید.

در حالی که بر مبنای نظریه یِ ملاصدرا، هیچ سنخیَّتی میان حیاتِ زمینی و مادّی با حیاتِ قیامتی که از مادّه و طبیعت مجرَّدست نمی باشد. در حکمت متعالیه، عوالم در طول هم قرار دارند (عالم مادّه و طبیعت، عالم مثال و صورت و عالَم عقل و تجرُّد محض) و انسان در قیامت از عالَم تجرُّد به عالَم فرا تر از مثال و صورت، می پیوندد.

۱- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۵۷

۲- سوره یِ ق (۵۰)، آیه یِ ۹ ۱۱

ص: ۱۰۲

افزون بر این، به نظر ملاصدرا، بدن قیامتی که مادّی نیست و از مخترعات (و برساخته هایِ) نفس می باشد، به انسان هایِ متوسط مربوط می شود وگرنه اولیای خدا و انسان هایِ کامل از بدن غیرمادّی هم مجرّدند و حیاتشان تنها عقلی است. (۱) پیداست که این مبنا با آیات قرآن سازگاری ندارد.

ج) دوره هایِ جنینی:

با توجُّه به تحوّلاتِ دوره هایِ جنینی و تکامل تدریجی انسان در آن، می توان معاد جسمانی عنصری را اثبات کرد.

«یَا أَیُّهَا النَّاسُإِن کُنتُمْ فِی رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاکُم مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَهٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَهٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَهٍ مُّخَلَقَهٍ وَغَیْرِ مُخَلَّقَهٍ لِنُبَیِّنَ لَکُمْ وَ نُقِرُّ فِی الأَرْحَام مَا نَشَاءُ إِلَی أَجَلٍ مُّسَمّیً ثُمَّ نُخْرِجُکُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّکُمْ وَ مِنکُم مَّن یُتَوَفَّی وَ مِنکُم مَّن یُرَدُّ إِلَی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْلا یَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئاً وَ تَرَی الأَرْضَ هَامِدَهً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَیْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِن کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ * ذلِکَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ یُحْیِی الْمَوْتَی وَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ * وَ أَنَّ السَّاعَهَ آتِیَهٌ لَارَیْبَفِیهَا وَ أَنَّ اللهَ یَبْعَثُ مَن فِی الْقُبُورِ»؛ (۲)

ای مردم! اگر درباره ی برانگیخته شدن [از گورها] شک دارید [نیک بنگرید که] ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه، سپس از عَلَقه، پس از آن، از مُضْغَه دارای خلقت کامل [و گاه] ناقص تا [قدرتِ خود را] بر شما روشن گردانیم و آنچه را اراده می کنیم تا مُدَّتی معیَّن در رَحِم ها قرار می دهیم، آنگاه شما را به صورت طفلی بیرون می آوریم تا به نهایت رشدتان برسید؛ برخی از شما [در این میان] می میرد و برخی به غایتِ پیری و سالمندی می رسد به گونه ای که، پس از علم و آگاهی، چیزی نمی داند...

۱- الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۱۸۴

۲- سوره ی حج (۲۲)، آیه ی ۷ ۵

ص: ۱۰۳

این [قـدرت نمایی ها] بدان جهتست که [بدانید] تنها خدا، حقّ [و حقیقتِ فناناپذیر] می باشد و او مردگان را زنده می سازد و بر هر چیزی تواناست و این که رستاخیز فراخواهد رسید و خدا کسانی را که در گورهایند بر می انگیزاند.

در این آیات، خـدا مراحل جنینی انسان را یادآور می شود و از زندگی و مرگ آدمی در دوره هایِ مختلف عمر سـخن به میان می آورد و توانمنـدی هـا و نـاتوانی هـایِ او را بـاز می گویـد و همه یِ اینهـا را از نشـانه هـایِ قـدرتِ خـود بر می شـمارد و به آدمیـان خاطرنشـان می سـازدکه بر آفرینش دوبـاره آنهـا، پس از مرگ نیز توانـاست و ایـن کـار به یقین صـورت می گیرد. بر اسـاسِ معـاد روحانی و جسم غیرمادّی، این آیات معنای درست نمی یابد.

د) آفرینش نخستین:

برای آنکه آدمیان خلقت دوباره را دور و ناممکن نپندارند، خدای متعال، آفرینش نخست آنان را به یادشان می آورد و معاد و حشر در قیامت را مانندِ آن، می داند.

«کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ»؛ (۱)

همانگونه که شما را پدید آورد [به سویِ او] باز می گردید.

در این آیه، میـان خلقت اوَّل و آفرینش دوبـاره، فرقی نهـاده نشـده است و لازمه یِ آن، اینست که در آفرینش دوباره، همین بـدنِ مـادّی بـاز می گردد وگرنه سـخن حقّ لغو می شود. مؤیـد این سـخن این قاعـده عقلی است که «حکم الأمثـال فی مـا یجوز و فی ما لایجوز واحد» حکم مثل ها در آنچه جایزست و در آنچه جایز نیست، یکی است؛ بدنِ آخرتی به نص آیات مِثل بدنِ دنیایی است. حکم مثلیّت در مورد اعاده بدن، مادّیت بدنست و این بیان با تکامل بدن در خلق جدید، ناسازگاری ندارد.

۱- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۲۹

ص: ۱۰۴

ه) نمونه هایِ تجربی:

در راستای معاد جسمانی همین بدن دنیایی، در قرآن نمونه هایی نیز بیان شده است:

۱. داستانِ گاو بنی اسرائیل:

چکیده این ماجرا، اینست که: شخصی به طمع ارث یا برای ازدواج نکردن با دخ تر عمویش پنهانی پسرعموی خود را می کشد و قاتل ناپیدا می ماند. بنی اسرائیل این قتل را بهانه ای برای اختلاف و نزاع قرار می دهند و هر طایفه، طایفه یِ دیگر را متهم می سازد تا این که حضرت موسی «س» از خدا می خواهد که قاتل را بشناساند. خدا دستور می دهد که گاوی را بکشند و دُم (یا بخشی از بدن) آن را به مقتول بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفی کند:(۱)

«وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ (۲)

و هنگامی که شخصی را کشتید و درباره اش با یکدیگر به ستیزه برخاستید، در حالی که خدا آنچه را کتمان می کردید آشکار ساخت، پس گفتیم: بعضی از آن [گاو ذبح شده] را به آن [مقتول] بزنید [تا زنده شود] و خدا بدینسان مردگان را زنده می کند و آیاتش را به شما می نمایاند، به این امید که عقلتان را به کار بندید.

در این واقعه، به طور مسلَّم، مقتول با همان بدنِ جسمانی زنده شد و قاتل را شناساند و خدا در پایان می فرمایند: که زنده شدن مردگان در قیامت نیز چنین است؛ یعنی احیای دو باره، اِحی ای همین بدن مادّی است (نه بدنِ تهی از مادّه).

۱- نگاه کنید به، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱ ،ص ۶۳

۲- سوره بقره (۲) ، آیه ی ۷۲ ۷۳

ص: ۱۰۵

۲. داستان عُزَیر:

نمونه ی دیگر ماجرای عُزَیر است که در قرآن میخوانیم:

«أوْ کَالَّذِی مَرَّ عَلَی قَرْیَه وَ هِیَ خَاوِیَهٌ عَلَی عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّی یُحْیِی هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَهَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ کَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِأْئَهَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَی طَعَامِکَ وَ شَرَابِکَ لَمْ یَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلَی حِمَارِکَ وَ لِنَجْعَلَکَ آیَهً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظَامِ کَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَکْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَیَّنَلَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَی کُلِّشَیْءٍ قَدِیرٌ»؛ (۱)

یا مانند آن کسی که به آبادی ای گذشت که ویران شده بود [با خود] گفت: چگونه خدا [اهل] این [ویرانه] را، پس از مرگشان زنده می سازد؟! پس خدا او را [به مدّت] صدسال میراند، آنگاه او را برانگیخت [و به او] گفت: چقدر درنگ کردی؟! به خوراک و نوشیدنی ات بنگر [که طعم و رنگِ آن] تغییر نیافته است و به اُلاغ خود نگاه کن [که چگونه متلاشی شده است!] این ماجرا برای آنست که [به تو پاسخ گوییم و هم] تو را [در مورد معاد] نشان هایِ برای مردم قرار دهیم. به [این] استخوان ها بنگر که چگونه آنها را به هم پیوند می دهیم و گوشت بر آن می پوشانیم! پس هنگامی که [چگونه زنده ساختن مرده] برایش آشکار شد، گفت: [اکنون] می دانم که خدا بر هر چیزی تواناست.

در این ماجرا چند نکته، شایان اهمیّتست:

☼شگفتی عُزَیر از صحنه یِ مرگ دسته جمعی یک دهکده که خانه هاشان زیرورو شده بود.

☼اندیشه یِ زنده شدن آنها، پس از متلاشی شدن، در روز قیامت و چگونگی احیای آنها.

این که خدا در همان لحظه عُزَیر را میراند و پس از صد سال زنده ساخت.

۱- سوره بقره (۲) ، آیه ی ۲۵۹

ص: ۱۰۶

☼پرسش خدا یا فرشت هایِ از عُزَیر درباره یِ مدتِ درنگ وی و ناآگاهی او از گذشتِ زمان.

☼سرعتِ گذشتِ زمان در عالَم برزخ.

☼سالم ماندن خوراکیها به رغم گذشت صدسال، و پوسیده شدن الاغ (به عنوان دو ماجرای نامتعارف) .

☼زنده شدن حیوان در برابر دید چشمانِ عزیر (که نمونهای از معاد جسمانی است) .

☼تبیین معاد عنصری و اعتراف عُزَیر بر قدرت نامتناهی خداوند در احیای دوباره مردگان.

این جریان، در تبیین معاد عنصری بسیار گویا و روشن میباشد.

مولوی درباره این داستان چنین میسراید:

هین عُزَیرا درنگر اندر خَرَت

که بپوسیده ست و ریزیدَه بَرَت

پیش تو گِرْد آوریم اَجزاش را

هم سَر و دُم و دو گوش و پاش را

چشم بگشا حَشْر را پیدا ببین

تا نماند شُبهه ات در یوم دین

۳. داستان چهار پرنده:

در تفاسیر آمده است که حضرت ابراهیم «س» در ساحلی قدم می زد، مُرداری را دید که در آنجا افتاده نیمی از آن در آب و نیم دیگر در خشکی است و پرندگان و حیوانات دریایی از هر سو آن را می خورند. ابراهیم «س» با خود گفت: اگر این اتِّفاق برای انسان رخ دهد و ذرات بدنِ آدمی طعمه یِ دیگر جانداران شود، در قیامت چگونه یکجا گرد هم می آید و زنده می شود؟! در اینجا بود که از خدا خواست چگونگی این امر را به او بنمایاند. (۱)

۱- تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۹۳، نفحات اَلرَّحمن، ج ۱، ص ۵۲۳

ص: ۱۰۷

«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ (۱)

و [به یاد آور] هنگامی را که ابراهیم گفت: پروردگارا! به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می سازی؟ خدا فرمود: مگر ایمان نیاورده ای؟! گفت: چرا؛ ولی برای این که دلم آرامش یابد. خدا فرمود: چهار پرنده برگیر و آنها را پیش خود ریز ریز گردان، سپس بر هر کوهی پاره ای از آنها را گذار، آنگاه فرایشان خوان [می نگری که] شتابان سوی تو می آیند و بدان که خداوند عزیز و حکیمست.

این آیه، از آیاتِ بسیار محکم در اثباتِ معاد جسمانی عنصری است (۲) و در آن، چند نکته یِ مهم جلب توجُّه می کند:

☼کیفیَّت معاد و چگونگی حشر اَبدان، برای انبیای بزرگ الٰهی مطرح بوده است.

☼حشر اَجساد در هر شرایطی امر ممکنی است، هر چند اجزای آنها به هم آمیخته شوند.

☼بالا ترین مرتبه یِ یقین، یقینِ شهودی و رؤیت معاد می باشد.

☼حضرت ابراهیم «ع» به طور مشخَّص چگونگی معاد جسمانی عنصری را از خدا

☼خواست و دیدن چگونه زنده شدن با همین بدن خاکی را تقاضا کرد.

☼خدا در پاسخِ ابراهیم، ارواح حیوانی را به بدن خاکی آنها باز گرداند.

☼معاد جسمانی، معاد جسمانی مادّی است (نه جسمانی مثالی و نه غیر مادّی).

۱- سوره یِ بقره (۲)، آیه یِ ۲۶۰

۲- زمانی که حقیر (شارح) در محضر استاد سیدجلال آشتیانی شرح منظومه می خواندم، روزی از معاد جسمانی: سؤال کردم. ایشان فرمودند: «آقا، عقل، بیخِ اشیا را نمی فهمد! اگر بشود آیاتِ مربوط به مَعاد را تأویل بُرد، آیه یِ «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» را نمی توان تأویل کرد.

ص: ۱۰۸

۴. قدرتِ بی کران آفریدگار:

در دسته ای از آیات، در راستای اثبات معاد جسمانی، از قدرتِ نامتناهی خدای متعال سخن به میان آمده است:

«أ وَ لَم یَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِی خَلَقَ السَّماوَاتِ وَ الأَرْضَ قَادِرٌ عَلَی أن یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (۱)

آیا نمی نگرند که خدایی که آسمان ها و زمین را آفرید، قادرست که مِثل ایشان را بیافریند!

«أَوَلَم یَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِی خَلَقَ السَّماوَاتِ وَ الأَرْضَ وَ لَمْ یَعْیَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَی أن یُحْیِیَ الْمَوْتَی بَلَی إِنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ»؛ (۲)

آیا ندانستند که خدایی که آسمان ها و زمین را پدید آورد و در آفرینش آنها در نماند، تواناست که مردگان را زنده سازد؟! آری! او بر هر چیزی قدرت دارد.

«أ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماوَاتِ وَ الأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَی أن یَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَی وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِیمُ»؛ (۳)

آیا خدایی که آسمان ها و زمین را آفرید نمی تواند مانند آنان خلق کند؟! آری! [البته که بر این کار تواناست و چرا نتواند] در حالی که خَلّاقست و بسیار دانا.

«أ لَیْسَ ذِلِکَ بِقَادِرٍ عَلَی أن یُحْیِیَ الْمَوْتَی»؛ (۴)

آیا خدایی که از نطفه انسان می سازد و زن و مرد پدید می آورد، نمی تواند مردگان را زنده کند؟!

۱- سوره ی اسراء (۱۷)، آیه ی ۹۹

۲- سوره ی احقاف (۴۶)، آیه ی ۳۳

۳- سوره ی یس (۳۶)، آیه ی ۸۱

۴- سوره ی قیامت (۷۵)، آیه ی ۴۰

ص: ۱۰۹

مضـمون این چهار آیه به صورت اسـتفهام انکاری، اینست که، البته خداونـد می توانـد برای بار دوُّم، آدمیان را با همان ذرات بدنِ مادّی بیافریند.

قرآن بیان می دارد که این کار بر خدا از آفرینش نخست آسان ترست: (۱)

«وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ»؛ (۲)

او کسی است که آفرینش را آغاز می کند و باز آن را تجدید می نماید و این [کار] بر او آسان ترست.

۵. اشاره به اِحیای اَجزای ویژه:

در سوره یِ قیامت آمده است:

«أَ یَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أَنْنُّسَوِّیَ بَنَانَهُ»؛ (۳)

آیا انسان می پنـدارد که هرگز اسـتخوانهایش را گرد نخواهیم آورد؟! آری! [بلکه] تواناییم که [خطوط] سرانگشـتانش را [یکایک] درست [و بازسازی] کنیم.

این آیه نیز با اسـتفهام انکاری و سـپس با جمله خبری، از تحقُّق احیای اجزای بـدن در قیامت هر چند حسّاس و پیچیده باشد خبر می دهد.

۱- شایان توجُّه است که سـختی و آسانی در ارتباط با خدا معنا ندارد؛ لیکن این بیان برای درك انسان ها و به خود آمدن آنانست؛ زیرا به نظر آدمی خلقت دوباره از آفرینش نخست آسان تر می نمایـد. در مرحله اوَّل چیزی وجود نـدارد و خـدا انسان را بی پیشـینه می آفرینـد و در مرحله دوُّم، انسانی وجود دارد که اجزای آن متلاشـی شـده انـد. پیـداست که به هم پیوسـتن اجزا و ذرّات انسان از خلقت او بی هیچ پیشینه ای، آسان تر به نظر می رسد و گویا مقصود از این تعبیر ردِّ کسانی است که مبدأ را پذیرفته؛ ولی معاد را به صرف اسـتبعاد انکار می کنند. در واقع - در اینجا - سخن خدا با انسان از باب این شعرست: چون سر و کارت با کودك فتاد ، پس زبان کودکی باید گشاد

۲- سوره یِ روم (۳۱)، آیه یِ ۲۷

۳- سوره یِ قیامت (۷۵)، آیه یِ ۴ ۳

ص: ۱۱۰

۶. نمونه یِ عینی:

در سوره یِ «یس» آیه ای آمده است که بر اثبات معاد جسمانی با همین بدن خاکی، دلالتی صریح و روشن دارد:

«أَوَ لَمْ یَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُطْفَهٍ فَإِذَا هُوَ خَصِیمٌ مُبِینٌ * وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَن یُحْیِی الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ»؛(۱)

آیا انسان ننگریست که ما او را از نطفه ای آفریدیم، پس ناگهان به ستیزه جویی آشکار برخاست و با از یاد بُردن آفرینش خود برای ما مَثَلی آورد و گفت: چه کسی این استخوان هایِ پوسیده را زنده می سازد؟! بگو: همان کسی که نخستین بار آن را آفرید و او بر هر آفرینشی دانا و آگاهست.

در شأن نزول این آیه آمده است که شخصی به نام اُبَی بن خَلف (یا اُمَیّه یِ بن خَلَف یا عاص بن وائل) استخوانی را یافت و گفت: «با این دلیل محکم به ستیز محمَّد «س» می روم و سخن او را در احیای مردگان باطل می سازم» آنگاه نزد پیامبر «س» آمد و آن استخوان را در دستش فشرد و نرم کرد و بر زمین ریخت و گفت: چه کسی می تواند این استخوان هایِ پوسیده را زنده سازد؟! این آیه و آیاتِ بعد از آن، درباره یِ او نازل شد. (۲)

در این آیه و شأن نزول آن چند نکته حائز اهمیّتست که بیانگر اثباتِ معاد جسمانی است:

۱. این شخص، استخوان پوسیده را از بدن مادّی دنیایی، پیدا کرد و به عنوان باطل سازی معاد، پیش پیامبر بُرد.

۲. سخن وی، انکار زنده شدن استخوانی بود که پودر می شد.

۱- سوره یِ یس (۳۶)، آیه یِ ۷۷ ۷۹

۲- التبیان، ج ۸ ص ۴۷۸؛ مَجْمَعُ الْبَیَان، ج ۸ ص ۶۷۸، ذیل آیه یِ مربوطه.

ص: ۱۱۱

۳. خطاب خدا بر پیامبر، اِحیای همان استخوان پوسیده‌ایِ بود که به نظر آن شخص ناممکن می آمد.

۴. افزون بر این، خدا، خلقت نخستین آن را یادآور شد (که در دید منکران بسی سخت ترست).

بنا بر این، می توان نتیجه گرفت که خدا همین بدن مادّی را در قیامت بار دیگر زنده می سازد، نهایت، اینست که بدنی را که خدا دوباره، پس از، از میان رفتن، بازسازی می کند متناسب با عالَم قیامتست و روح با آن می تواند به حی ات همیشگی دست یابد. امروزه، انسان با مواد موجود در طبیعت که به ظاهر ناچیزند صنایعی ساخته و به پیشرفت هایی دست یافته که به راستی شگفت آفرین می باشد و در نظر پیشینیان اموری ناممکن به نظر می رسید و حتّی به خیال آنان نمی آمد و هرگز نمی توانستند امکانات بشر امروزی را پیش بینی و یا باور کنند.

آیا این امر نسبت به خدا که قدرت مطلقست امری بعید به نظر می رسد که بتواند از ذرات همین بدن دنیایی، بدنی متناسب با حیات آخرتی بسازد؟!

امیرالمؤمنین علی «س» در نهج البلاغه می فرمایند:

إذا ... أزِفَ النشُّور، اَخْرَجَهُم مِن ضرائح القُبُور و اَوکارِ الطُّیُور و اَوْجِرَهِ السِباع، و مَطارحِ المهالك ... (۱)؛

آنگاه که رستاخیز قیامت به پاشود، [خدا] انسان ها را از شکاف گورها و آشیانه یِ پرندگان و لانه یِ درندگان و میدان هایِ جنگ، بیرون می آورد.

آدمی ممکنست به صورت هایِ گوناگون بمیرد؛ به مرگ طبیعی در گذرد و در خاك نهان شود، در جایی به دور از چشم دیگران به تنهایی جان سپارد و خوراك پرنده و درنده گردد، زیر آوار رود، در آب دریا غرق شود و...

۱- نهج البلاغه، ص ۹۴ (خطبه ۸۳)

ص: ۱۱۲

امام «س» می فرمایند: خدا از جای هر کس با خبرست و همه را در هر کجا که باشند زنده می سازد و حسابرسی می کند.

این سخن امام «س» نص در معاد جسمانی عنصری است. با توجُّه به آن، این سخن ملاصدرا پذیرفتنی نیست که می گوید: در قیامت، ارواح کُمَّلین در حقِّ فانی می شوند و هرگز بدنی برایشان نمی باشد و ارواح متوسطین با بدن هایی محشور می گردند که اثری از بدنِ دنیایی در آنها نیست.

باری، موضوع معاد جسمانی به معنای قرآنی آن چنان روشن و گویاست که هیچ گونه تأویلی را برنمی تابد و عذری برای منکران باقی نمی گذارد. از این رو بسیاری از کسانی که به مکتب ملاصدرا وفادارند و از آرای فلسفی او دفاع می کنند، معاد جسمانی ملاصدرا را منکرند؛ اشخاص زیر نمونه هایی از آنهایند: حکیم آقاعلی مدرِّس زنوزی (در تعلیقه اش بر اسفار) میرزا احمد آشتیانی (در لوامع الحقائق) (۱) شیخ محمدتقی آملی (در تعلیقات بر منظومه) (۲) شهید مطَّهری (در کتاب معاد) (۳) عَلّامِه رفیعی قزوینی (در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی) (۴) امام خمینی (در تبیان، دفتر سی ام).(۵)

با وجود این، بزرگانی نظریه یِ ملاصدرا را در موضوع معاد پذیرفته اند؛ لیکن می توان اظهار داشت که سخن وی در معاد، انکارِ صریح تعالیم قرآن و اهلبیت «س» درباره یِ معاد جسمانی است؛ زیرا معادِ قرآنی، خلق جدیدست از ذراتِ بدنِ انسان؛ لیکن معاد جسمانی ملاصدرا نه در زمره آفرینشی تازه است و نه زنده شدن اجسام مادّی دانسته می شود.

۱- لوامع الحقائق، ج ۲، ص ۳۹ ۴۲

۲- دُرَر الفَوائد، ج ۲، ص ۴۶۰

۳- مجموعه آثار شهید مطَّهری، ج ۴، ص ۶۷۴

۴- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳

۵- معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۰۷

ص: ۱۱۳

استاد ابراهیمیان آملی امام جمعه یِ سابق شهرستان آمل در شرح کتاب «انسان در عُرفِ عرفان» استاد حسنزاده آملی (در بحث روح و بدن در نشئه یِ قیامت) می نویسد: همانطوری که عوالم متفاوتست ابدان هم در عوالم متفاوتست. بدن دنیایی مادّی است و جسمست؛ ولی بدن آخرتی جسمست، بدنست؛ ولی مادّی نیست و این مُضر به هیچ اصل ضروری دین هم نیست. (۱)

روشنست که این بیان، در معادِ ملاصدرا و نفی جسم عنصری و مادّی، صراحت دارد و سازگار با معاد قرآنی که زنده شدن ذرات بدنِ خاکی است نمی باشد. نیز این سخن در اصول اعتقادی آسیب زاست؛ به همین جهتست که بسیاری از بزرگان و پیروان انبیاء و متدینان، آن را انکار می کنند و برداشتی ناصواب در اصول اعتقادی می دانند. ما وظیفه داریم که دین و اصول اعتقادی را از اهل آن بستانیم، چه آنکه امیرالمؤمنین علی «س» خطاب به کمیل می گوید:

یا کمیل، لا تَأْخُذ الا عَنّا تکُن منّا (۲)؛

ای کمیل، [معارفِ دین را] جز از ما مگیر [در آن صورت] از ما هستی.

باری، اگر ملاصدرا بیان می کند که بدن اخُروی، بدنی است تهی از جرم و مادّه، این سخن بر اساس اصول فلسفی ایشان می باشد و روشنست که این اصول، وحی الٰهی نیستند که هیچ نوع اشکال و خدشه ای را بر نتابند. بر این مبانی انتقاداتی واردست و اگر به فرض بعضی از این اصول درست باشند در حوزه امور طبیعی و فیزیکی کاربرد دارند و در عرصه یِ ماورای طبیعت (و قیامت) نمی توان آنها را کارساز دانست.

۱- ارمغان آسمان، ص ۱۳۶

۲- وَسَائِلِ الشِّيعَه، ج ۲۷، ص ۱۰۳، ح ۳۳۳۲۸

ص: ۱۱۴

متن:

المسأله الثالثه (نِعَم الجنه):

اشاره

یقول ملاصدرا: إنَّ للمؤمن جنّات بعد الحشر أعظم و أوسع من الدنیا و ما فیها و فیها من الأشجار و القصور و الحور و غیر ذلک ممّا یُسرّه و یلتذ به ممّا لایحصی.

ولکن لا ـ آنها مخلوقه من الخارج معده للمؤمن من قبل، بل کل ما یکون للمؤمن فی الجنّه لیس إلا ما أنشأتها نفس المؤمن و قائمه بها. (۱)

ولکن ما یستفاد من مدرسه الوحی انَّ الجنه مخلوقه فی الخارج و لیست قائمه بنفس المؤمن، نعم بعضاً لأعمال بل کثیر منها سبب لایجاد الله تعالی فی الخارج من النعم ما لا یحصی و لکنّ ها مخلوقه فی الخارج و لیست قائمه بنفس المؤمن أبداً. (۲)

و أیضاً یمکن أن یقال بتبدیل عمل المؤمن ببعض النعم لکنّه اجنبی عمّا یقول ملاصدرا و من أراد المزید من البیان و الوقوف علی نظره فلیراجع المجلد التاسع من الأسفار.

۱- قال ملاصدرا فی الأسفار (ج ۹، ص ۳۴۲) فصل ۲۷ فی تتمه الاستبصار فی بیان حقیقه احوال الجنه و: النار «فتحقُّق و تبیّن من جمیع ما ذکرناه و نقلناه ان الجنه الجسمانیه عباره عن الصور الادراکیه ... القائمه بالنفس الخیالیه مما تشنهِیهَا النفس و تستلذّ ها و لا ماده و لا ـ مظهر لها إلا ـ النفس و کذا فاعل ها و موجدها القریب و هو هِی لا غیر و أن النفس الواحده من النفوس الإنسانیه مع ما تتصوره و تدرکه من الصور بمنزله عالم عظیم نفسانی أعظم من هذا العالم الجسمانی بما فیه و ان کل ما یوجد فیها من الأشجار و الأنهار و الأبنیه و الغرفات کلّها حیه بحیاه ذاتیه و حیات ها کلّها حیاه واحده هِی حیاه النفس التی تدرکها و توجدها».

۲- راجع بِحارالأنْوار، ج ۸، کتاب العدل و المعاد، باب ۲۳، الجنه و نعیم ها، ص ۷۱

ص: ۱۱۵

ترجمه

مسأله سوُّم (نعمت هایِ بهشت)

ملاصدرا می گوید: برای مؤمن، پس از حشر در قیامت بوستان هایی است که از دنیا و آنچه در آنست، بزرگ تر و گسترده ترند؛ در آنها درخت ها، قصرها، حوریه ها و دیگر نعمت هایِ بی شماری است که انسان را مسرور می سازد و از آنها لذّت می برد؛ لیکن این نعمت ها، در خارج آفریده نشده اند و از قبل برای مؤمن آماده نگشته اند، بلکه هر چیزی که برای مؤمن در بهشت هست، نفس مؤمن آن را می آفریند و وجود این نعمت ها به خود مؤمن پابرجاست. (۱)

؛ لیکن از تعالیم مکتب وحی استفاده می شود که «بهشت» در خارج آفریده شده و قائم به نفس مؤمن نیست. بلی! بعضی از اَعمال (بلکه بسیاری از آنها) موجب می شود که خدای متعال در خارج نعمت هایِ بی شماری را بیافریند؛ لیکن اینها در خارج وجود دارند و هرگز به نفس مؤمن، وابسته نیستند. (۲)

نیز می توان گفت: که اَعمال مؤمن به بعضی از نعمت ها تبدیل می شود؛ لیکن این کار، با سخن صدرا نسبتی ندارد.

۱- ملاصدر، در فصل ۲۷، ذیلِ عنوان «تتمه الإستبصار فی بیانِ حقیقه أحوال الجنه و النار» می نویسد: از همه یِ آنچه آوردیم و نقل کردیم، محقّق گشت و روشن شد که بهشتِ جسمانی صورت هایِ ادراکیِ قائم به نفسِ خیالی است؛ صورت هایی که نفس آنها را اشتها می کند و لذّتشان را می چشد. مادّه و مَظهر (و نشان هایِ) برای آنها جز نفس نمی باشد و همچنین فاعل و مُوجد قریبِ آنها نفس است و نه چیز دیگر و یک نفس از نفوس انسانی با صورت هایی که تصوّر و درکشان می کند، به منزله یِ عالَم نفسانی بزرگی است که فراخ تر از عالَم جسمانی و چیزهایِ موجود در آن می باشد. درختان و نهرها و بنا ها و غرفه ها که در بهشت یافت می شوند، همه شان حیاتِ ذاتی دارند و حیاتِ تمامی آنها یک حیاتست و آن همان حیاتِ نفسی است که آنها را درک می کند و می آفریند (الأسفار الأربعه یِ ۹: ۳۴۲)

۲- بنگرید به، بِحارالاَنْوار، ج ۸، ص ۷۱، کتاب العدل و المعاد، باب ۲۳، الجنه و نعیمها.

ص: ۱۱۶

هر کس خواهان آگاهی بیشترست و می خواهد به دیدگاه صدرا پی ببرد، به جلد نهم اسفار مراجعه کند.

شرح و بررسی

چکیده سخن ملاصدرا، اینست که: بهشت و دوزخ وجودِ خارجی ندارند، بلکه انسان خود آنها را می آفریند و به نفسِ او استوارست؛ لیکن بر اساس تعالیم اسلامی، بهشت و دوزخ مانند دیگر موجودات مخلوقِ پروردگارند. در قرآن از آفرینش آنها با واژه هایی چون، «أعْتَدْنا» «أنْشَأنا» و «جَعَلْنا» تعبیر شده است:

«إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلا وَ أَغْلَالا وً سَعِيراً»؛ (۱)

ما برای کافران زنجیرها و غل ها و آتشی فروزان آماده کردیم.

«إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً»؛ (۲)

ما همخوابگانی را به گونه ای ویژه پدید آوردیم و آنان را (برای همیشه) دوشیزه قرار دادیم.

این گونه آیات، به روشنی بیان می دارد که بهشت و دوزخ به وسیله یِ خدای متعال آفریده شده اند. افزون بر این، می توان بیان داشت که مسائل جهانِ آخرت، واقعیت هایِ عینی و تکوینی اند و امور تکوینی را خدا می آفریند و انسان گر چه در حوزه اَفعال اختیاری نقش آفرینشگری دارد در عرصه یِ اَفعال الهی و تکوینی نقشی ندارد و نیز این نظریه به محدود ساختن خالق در خلقت می انجامد و حال آنکه در ساخت تکوین، خالق و آفریننده یِ هر چیزی خداست.

۱- سوره یِ انسان (۷۶)، آیه یِ ۴

۲- سوره یِ واقعه (۵۶)، آیه یِ ۳۵ ۳۶

ص: ۱۱۷

«قُلِ الله خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ»؛ (۱)

[ای پیامبر!] بگو: خدا آفریدگار هر چیزی است.

و همچنین در قرآن آمده است که پاداش عمل نیک ده برابر داده می شود؛ لیکن کیفر کردار ناشایست به میزان همان جُرم می باشد:

«مَن جَاءَ بِالْحَسَنِهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالَها وَ مَن جَاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَلا یُجْزَی إِلَّا مِثْلَهَا» (۲)

هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد.

اگر پاداش عین عمل باشد، این آیه را چگونه می توان تبیین کرد؟ آیا جز، اینست که این تفاوت، عنایتِ الٰهی است و تفضُّل فعلِ خدای متعال می باشد و سخن آخر، اینست که این تحلیل و تفسیر درباره ی عذاب و پاداش از دستاوردهایِ اصالتِ وجود و تشکیک در وجود و سنخیَّت در هستی است. این که عذاب، ظهوراتِ مَلَکات و خوی ها و رفتارهایِ زشتِ انسان به شمار آید و پاداش، پیامد نفس پاک و مَلَکات زیبا باشد، تنها بر مبنای اصالتِ وجود و ظهوراتِ وجود، توجیهپذیرست.

ملاصدرا در اَسفار می نویسد:

و مما یُشیر إلی أن صوره كل انسان فی الآخره نتیجه عمله و غایهُ فعله فی الدنیا، قوله تعالی فی حقِّ ابن نوح «س»:

«إنّه عَملٌ غَیرصالِح» (۳) و فی القرآن آیاتٌ كثیره دالّه علی أن كل ما یُلاقیه الإنسانُ فی الآخره و یَصلُ إلیه مِنَ الجنّه و ما فیها من الحوُر و القُصور و الفواكه و غیرها و النار و ما فیها، مِنَ العقارب و الحیّات و غیرها، لَیستْ إلاّغایهَ اَفعاله و صورهَ اعماله و آثار ملكاته؛

۱- سوره یِ رعد (۱۳)، آیه یِ ۱۶ و نیز به همین مضمون در سوره یِ زمر (۳۹)، آیه یِ ۶۲ و سوره یِ غافر (۴۰)، آیه یِ ۶۲
۲- سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۱۶۰
۳- سوره یِ هود (۱۱)، آیه یِ ۴۶

ص: ۱۱۸

و إنّما الجزاء هناك بنفس العمل ... (۱)؛

از چیزهـایی که اشـاره دارد به این که صورت هر انسـانی در آخرت نتیجه یِ عمـل او و نهایتِ فعلش در دنیاست این سـخن خـدای متعال در حقِّ فرزند نوح است که فرمود:

«آن پسر، عمل ناصالح است».

در قرآن آیـات فراوانی وجود دارد که دلالـت می کنـد بر این که هر آنچه را انسان در آخرت ملاقات می کنـد و به او می رسـد از بهشت و آنچه در آن هست (حور، قصور، میوه ها و غیر آن) و دوزخ و آنچه در آن وجود دارد عقرب ها و مارها و دیگر چیزها جز غایت کارها و صورت اعمال و آثارِ مَلَکات (و خوی هایِ) او نمی باشد؛ جزا و پاداش در آنجا به نفس عملست...

چنـانکه ملاحظه می شود ملاصـدرا برای عـذاب و پـاداش، واقعیتی جز نفس و ظهورات آن قائـل نیست؛ لیکن آیه ای را که ایشـان شاهـد می آورد هیـچ ربطی به مـدعایش ندارد. چه رابطه ای است میان این که فرزند نوح، ذاتی ناصالح است و این که عذاب عین مَلَکاتِ زشت انسان در آخرت می باشد جز از این که در این مورد خاص از عین خارجی به عمل تعبیر شده است!

استاد حسـنزاده آملی نیز در این باره که جزا نفس عملست و جزا و پاداش در برزخ وقیامت ظهورِ عملِ آدمی می باشـد، به تفصـیل سخن می گوید؛ به عنوان نمونه می نویسد:

انسـان، زرع و زارع و مزرعه یِ خودست؛ مزرعه روح انسـانست، زارع هم خود انسـان، زرع هم عمـلِ انسـانست، پس زرع و زارع و مزرعه متّحدند و آنچه را که انسان انجام داد همان جزای اوست. (۲)

۱- الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۲۹۵

۲- انسان در عرفِ عرفان، ص ۱۷۲

ص: ۱۱۹

در تفسیر آیه یِ «و مَا تُجْزَوْنَ إِلا مَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (۱) بیان می دارد که:

یعنی عمل، ملکه می شود و همین ملکه جزای انسان خواهد شد. (۲)

در جای دیگر می گوید:

اَعمال انسان بذری است که در درون خود بهشت و جهنَّم را دارست؛ یعنی عمل انسان اگر خوب باشد، این عمل بذری است که در درون آن بهشت هست؛ اگر عمل زشت باشد، بذری است که در درون همین عمل زشت جهنَّم هست ... بهشت، همان عمل نیک انسانست و جهنَّم، همان عمل زشت انسان. (۳)

ایشان، آنگاه برای اثبات مدعایشان به آیات قرآن استدلال می کند، از جمله:

«يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ»؛ (۴)

روز قیامت، روزی است که مردم پراکنده بر آیند تا [نتیجه یِ] اَعمالشان به آنان نشان داده شود؛ پس هر کس به اندازه یِ ذَرِّه ای کار خوب انجام دهد، آن را خواهد دید و هر که هموزن ذَرِّه ای بدی کند [نتیجه یِ] آن را در خواهد یافت.

«أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَ أن لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى»؛ (۵)

هیچ بردارندهایِ بارِ گناه دیگری را بر نمی دارد و این که برای انسان جز حاصل تلاشِ او نیست و [نتیجه یِ] کوشش او به زودی دیده خواهد شد.

۱- سوره یِ صافات (۳۷)، آیه یِ ۳۹

۲- انسان در عرف عرفان، ص ۱۷۲

۳- انسان در عرف عرفان، ص ۱۸۲

۴- سوره یِ زلزله (۹۹)، آیه یِ ۶ ۸

۵- سوره یِ نجم (۵۳)، آیه یِ ۳۸ ۴۱. در سوره یِ انعام (۶)، آیه یِ ۱۶۴ و سوره یِ زمر (۳۹)، آیه یِ ۷ آمده است: «وَ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى».

ص: ۱۲۰

سپس هر چه تمام تر وی را پاداش دهند.

«جَزَاءً وِفَاقاً» (۱)؛ کیفری مناسب [با جرم آنها].

این که بعضـی از عـذاب هـا یـا پاداش ها دسـتاورد عمل آدمی باشـد، اشـکالی نـدارد؛ لیکن بهشت و دوزخ را با آن همه بزرگی و وسـعتی که دارنـد و توصـیفاتی که درباره شان وارد شـده است، نمی توان دسـتاورد عمل انسان دانست؛ نعمت هایِ بهشت فرا تر از حد تصوّر انسانست و کیفیَّت و کمیت عذاب ها به گونه ای است که عقل در می ماند.

در قرآن می خوانیم:

«الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَهُمْ فِیهَا خَالِدُونَ»؛ (۲)

آنان که بهشت را به ارث می برند و در آنجا جاودان می مانند.

«وَ نُودُوا أَن تِلْکُمُ الْجَنَّهُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ (۳)

و به آنان ندا داده می شود که: این، همان بهشتی است که آن را به [پاداش] آنچه انجام می دادید میراث یافته اید.

عَلّامِه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل این آیه ارث را چنین معنا می کند:

ارث، در مورد مال، هر چیزی است که در دستِ شخص قابل استفاده باشد و پس از او به شخص دیگری انتقال یابد. ... (۴)

سپس برای بیان ارتباط ارث و اهل بهشت از طریق اهل سنّت حدیث ذیل از پیامبر نقل می شود:

: کـل أهـل النـار یری منزله من الجنه، یقول «لو هـدانا الله» فیکون حسـره: علیهم؛ وکل أهل الجنه یری منزله من النار، فیقول «لو لا اَن هدانا الله»

۱- سوره یِ نبأ (۷۸)، آیه یِ ۲۶

۲- سوره یِ مؤمنون (۲۳)، آیه یِ ۱۱

۳- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۴۳

۴- المیزان، ج ۸، ص ۱۱۷

ص: ۱۲۱

فهذا شکرهم (۱)؛

هر کـدام از دوزخیان که منزل و جایگاهش را در بهشت می بینـد، می گویـد «اگر خـدا ما را هدایت می کرد این جایگاه از آنِ ما بود»، پس این نمایاندن حسرتی برای آنها: می شود و هر یک از اهل بهشت که منزلش را در آتش می نگرد، می گوید «اگر خدا ما را هدایت نمی کرد در این جایگاه می افتادیم» و همین سبب شکرشان می گردد.

درتفاسیر حدیث دیگری از پیامبر «س» نقل شده که موضوع فوق را بهتر تبیین می کند:

مـا مِنَ أحَـد إلاـو له منزلٌ فی الجنه و منزلٌ فی النـار؛ فأمـا الکـافر فَیَرِثُ المؤمنَ منزلَه منَ النـار و المؤمنُ یَرِثُ الکـافرَ منزلَه مِنَ الجنّه. فذلک قوله «أَنتِلْکُمُ الْجَنَّهُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (۲) (۳)

هر یـک از آدمیان، منزلی در بهشت دارد و منزلی در دوزخ؛ کافر، منزلِ دوزخی مؤمن را به ارث می برد و مؤمن، منزلِ بهشتی کافر را و اینست معنای سخن خدا که می فرمایند:

«این همان بهشتی است که با انجام اَعمالِ [نیک و شایسته] به ارث بُردید».

بـا توجُّه به این تفسیر از آیه که از زبـان پیـامبر نقـل شـده است می توان دریافت که این بیان، با نظر ملاصـدرا و پیروانش درباره یِ تحلیل ثواب و عذاب اخُروی سازگاری ندارد.

نیز در قرآن آمده است:

«وَ إِن مِنکُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا کَانَ عَلَی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیّاً»؛ (۴)

و هیچکس از شما نیست، مگر [این که] وارد دوزخ می شود، این امر بر پروردگارت حکمی قطعی است.

۱- المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱

۲- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۴۳

۳- تفاسیر البرهان و نُور الثَّقَلَیْن، ذیل آیه یِ ۴۳ سوره یِ اعراف.

۴- سوره یِ مریم (۱۹)، آیه یِ ۷۱

ص: ۱۲۲

این آیه و آیـات، پس از آن و نیز روای ات، بیـان می دارد که انسان ها همه به جهنَّم در می آینـد یا در کنار آن حاضـر می شونـد، سپس اهـل نجـات به سـرعت از آن می گذرنـد. از این گونه آیات می توان دریافت که بهشت و دوزخ جـدا از ماهیَّت انسان وجود خارجی دارند و خدا آنها را آفریده است، هر چند انسان می تواند با سـنگین ساختن توشه و نامه یِ عمل خود، بر گستره بهره مندی خویش از بهشت بیفزاید و مناسبت عمل با پاداش در جای خود محفوظ است.

؛ لیکن این سـخن که بهشت و دوزخ تنها زاییـده اَعمال انسان به شـمار آیـد و جـدا از هویت عمل انسان، عـذاب و پاداشـی نباشد با تعالیم وحی سازگار نمی باشد. این که در قرآن آمده است:

«هر کس [نتیجه یِ] نیک یا بد عملش را می نگرد»، «انسان در گرو عملِ خویش است»،

«جزا مطابق عملست» ربطی به این مـدعا نـدارد که ثواب و عـذاب تنها با عمل پدیـد، می آیـد. چه بسا آدمی با انجام اعمال که همه توفیقات الهی اند و بسـیاری از ساز و کارهایِ آنها از سوی خدا فراهم می آید اسـتحقاق هیچ پاداشی را نیابد؛ لیکن خدا با عنایت و تفضُّل خود پاداش بسیاری را عایدش کند و یا از عذابی که مستحق اوست درگذرد.

ص: ۱۲۳

متن:

المسأله الرابعه (العذاب):

اشاره

إنَّ ما یؤکّد علیه ملاصدرا فی المجلد التاسع من الأسفار وفقاً لما اعتقده ابن العربی أنَّ العذابَ یصیر عذباً لمن هو خالد فی النار و أنَّ المخلّدین فی النار یلتذّون بالعقارب و الحیّات کما یلتذ أهل الجنّه بالحور و القصور و استدل ابن العربی علی هذا الأمر بما حاصله:

أنَّ لفظه الصاحب أو الأصحاب تطلق عندما کان هناک تلائم و وفاق بین الصاحبوالمصحوب و الله تعالی یقول: «اُولئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ» (۱) فأصحاب النار ملائمون للنار فلا عذاب لهم فی النار بل یبدّل عذابهم عذباً.

ولکن یعتقد ملاصدرا أنَّ هذا الإستدلال ضعیف، إذ الأصحاب تطلق فی غیرالملائم أیضاً، ثمیستدل بما هو الأقوی عنده و یقول:

«و الأولی فی الإستدلال علی هذا الْمُطَّلِب أن یستدل بقوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأنَا لِجَهَنَمَّ کَثیراً مِنَ الجِنِّ وَ الإنْسِ (۲) و یحسب أنَّ «اللام» فی «لِجَهَنَّمَ» لام الغایه و أنَّهم خلقوا من أوّل الأمر بقضاء من الله للنار و لذا لایتأذون بها و یکون العذاب لهم عذباً. (۳)

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۳۹

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۱۷۹

۳- نص عبارته هکذا «مما استدل به صاحب الفتوحات المکیه علی انقطاع العذاب للمخلدین فی النار قوله تعالی: «أُولئِکَ أَصحابُ النَّارِ هُم فِیهَا خَالِدُونَ» و ما ورد فی الحدیث النبوی من قوله «س» و لمیبق فی النار إلا الذین هم اهلها و ذلک لأن أشد العذاب علی احد مفارقه الموطن الذی أَلِفَهُ فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اُهِّلُوا له و أن الله قد خلقهم علی نشأه تَألِفُ ذلک الموطن. أقول هذا الاستدلال ضعیف مبنی علی لفظ الأهل و الأصحاب و یجوز استعمالهما فی معنی آخر من المعانی النسبیه کالمقارنه و المجاوره و الاستحقاق و غیر ذلک و لا نسلم أیضاً ان مفارقه الموطن أشد العذاب إلا أن یراد به الموطن الطبیعی و اثبات ذلک مشکل و الأولی فی الاستدلال علی هذا الْمُطَّلِبأن یستدل بقوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کَثیراً مِنَ الجِنِّ وَ الإنْسِ» فإن المخلوق الذی غایه وجوده أن یدخل فی جهنَّم بحسب الوضع الالهی و القضاء الربانی لابد أن یکون ذلک الدخول موافقاً لطبعه و کمالاً لوجوده إذ الغایات کما مر کمالات للوجودات و کمال الشیء الموافق له لا یکون عذاباً فی حقه و إنما یکون عذاباً فیحق غیره ممن خُلِق للدرجات العالیه». الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۳۵۲.

ص: ۱۲۴

و من البدیهیأن هذه الفکره یِ خاطئه جدّاً فی مدرسه الوحی، إذ یقول سبحانه:

«کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهَا لِیَذُوقُوا الْعَذَابَ» (۱)

و اللام فی الآیه التی ذکرها تکون للعاقبه لا للغایه، فینهار کل ما ابتناه من البرهان نعم ذکر ملاصدرا فی کتابه العرشیه:

«إنی کل ما فَکّرتُ رأیتُ أنَّ الجحیم لیست محلّاً مطلوباً و أنّه محلّ العذاب»

ثم أتی بکلام آخرلا یکون أقلّ خطأ ممّا مر فی معنی العذاب، و مُلخَّصه: أنَّ الخلود نوعی فلا یخلّد أحد فی النارْ بِل یخلد نوع الإنسان» (۲).

۱- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۵۶

۲- قال ملاصدرا فی الشواهد الربوبیه «و الأصول الحِکْمیه داله علی أن القسر لا یدوم علی طبیعه و أن لکل موجود غایه یصل إلیها یوماً و أن الرحمه الإلهیه وسعت کل شیء، کما قال جل ثناؤه «عذابی أصیبه من أشاء و رحمتی وسعت کل شیء» الاعراف (۷)، الآیه ۱۵۵ و عندنا أیضاً أصول داله علی أن الجحیم و آلامها و شرورها دائمه بأهلها، کما أن الجنه و نعیمها و خیراتها دائمه بأهلها، إلا أن الدوام لکل منهما علی معنی آخر» (الشواهد الربوبیه، ص ۳۸۵) و قال فی الأسفار، ج ۹، ص ۳۵۰: «فإن قلت: هذه الأقوال الداله علی انقطاع العذاب عن أهل النار ینافی ما ذکرته سابقاً من دوام الآلام علیهم. قلنا لانسلم المنافاه، إذ لا منافاه بین عدم انقطاع العذاب عن أهل النار ابداً و بین انقطاعه عن کل واحد منهم فی وقت» و قال فی العرشیه «و أما أنا و الذی لاح لی بما أنا مشتغل به من الریاضات العلمیه و العملیه ان دار الجحیم لیست بدار نعیم و إنما هِی موضع الألم و المحن و فیها العذاب الدائم لکن آلامها متفته متجدده علی الاستمرار بلاانقطاع و الجلود فیها متبدله و لیس هناک موضع راحه و اطمینان لأن منزلتهَا من ذلک العالم منزله عالم الکون و الفساد من هذا العالم». العرشیه، ص ۹۵

ص: ۱۲۵

فنقول: هـذا الکلام مع قطع النظر عن عـدم الـدلیل علیه موقوف علی أبدیه الدنیا و بقاء سلسـله الإنسان فیها حتّی یکون الخلود نوعیّاً و هو یخالف النصوص القرآنیه المصـرحه فی فناء الدنیا حیث یقول سبحانه: «إِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ * وَ إِذَا النُّجُومُ انکَدَرَتْ» (۱) و یقول: «إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُزِلْزَالهَا» (۲) و «إِذَا دُکَّتِ الأَرْضُ دَکّاً دَکّاً» (۳) و غیر ذلک.

ترجمه

مسأله چهارم (عذاب)

ملاصـدرا در جلـد نهم اسـفار (همنوا با آنچه ابن عربی معتقـدست) تأکیـد دارد بر این که «عـذاب» برای کسانی که برای همیشه در دوزخ می ماننـد، گوارا و شـیرین می شود و چنـانکه بهشتیـان از هم آغوشـی با حور و زنـدگی در کاخ ها بهره مندنـد، آنان که در جهنَّم جاودانند، از [نیش] عقرب ها و [زهر] مارها لذّت می برند.

ابن عربی، بر این ادّعا، استدلالی دارد که چکیده آن چنین است:

واژه یِ «صـاحب» یـا «اَصـحاب» زمـانی اطلاـق می شود که میان «صاحب» و «مصـحوب» (دو همـدم) سازگاری و همخوانی، شـکل گیرد، خدای متعال می فرمایند:

۱- سوره یِ تکویر (۸۱)، آیه یِ ۱ ۲

۲- سوره یِ زلزله (۹۹)، آیه یِ ۱

۳- سوره یِ فجر (۸۹)، آیه یِ ۲۱

ص: ۱۲۶

«اوُلئِکِ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ (۱)

آنان اصحاب آتشند، جاودان در آن می مانند.

اَصحاب دوزخ، با آتش سازگارند، در جهنَّم عذابی برای آنها نیست، بلکه عذاب و شکنجه شان، به گوارایی و شیرینی می گراید؛ لیکن صدرا عقیده دارد که این استدلال ضعیفست؛ زیرا واژه ی «اَصحاب» به همدم ناسازگار نیز اطلاق می گردد، سپس استدلالی را که به نظرش قوی ترست، می آورد و می گوید:

بهترست که بر این مطلب، به این سخن خدا استدلال شود که می فرمایند:

«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الإِنْسِ»؛ (۲)

بسیاری از جنّ و انس را برای جهنَّم آفریدیم.

ملاصدرا می پندارد که «لام» در «لجهنَّم» لامِ غایتست و آنان به قضای الٰهی از آغاز برای دوزخ آفریده شدند؛ از این رو، در دوزخ آزار نمی بینند و عذاب برایشان گوارا می شود. (۳)

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۳۹

۲- سوره ی اعراف (۷)، آیه ی ۱۷۹

۳- متنِ عبارتِ صدرا چنین است: از چیزهایی که صاحب «الفتوحات المکیه» بر انقطاعِ عذاب از دوزخیان جاودان در آتش، به آن استدلال می کند این سخن خدای متعالست: آنان اصحاب آتشند و جاودان در آن به سر می برند» و این حدیث پیامبر «س» که فرمود: «در دوزخ باقی نمی ماند، مگر اهل آن». زیرا شدیدترین عذاب برای هر کس، جدایی از جایگاهی می باشد که به آن اُنس یافته است. اگر آتش از اهل دوزخ جدا شود، به دور شدن از آنچه به آن خو گرفته اند، عذاب می شوند. خدا آنان را بر نشئه ای آفریده که با آن جایگاه اُلفت دارند. می گویم: این استدلال، ضعیف می باشد [زیرا] شالوده آن بر لفظ «اهل» و «اصحاب» استوارست. در حالی که استعمال این دو واژه، در دیگر معانی نسبی (مانند مقارنت و مجاورت و استحقاق و غیر آن) جایز می باشد. [نیز] این را نمی پذیریم که مفارقتِ جایگاه، شدیدترین عذابست، مگر این که مقصود از آن، موطن طبیعی باشد و حال آنکه اثباتِ آن دشوار می نماید. بهترست برای این مطلب، استدلال به این سخن خدا شود که فرمود: «البته ما بسیاری از جنّ و انس را برای جهنَّم آفریدیم» زیرا مخلوقی که نهایتِ وجودش برحسب وضع الٰهی و قضای ربّانی، اینست که؛ به دوزخ در آید، ناگزیر باید این دخول، سازگار با طبع و کمال وجودش باشد، چرا که غایت ها کمال وجودهایند و کمالِ چیزی که با آن موافق (و هماهنگ) است در حقّش عذاب نمی باشد. عذاب تنها در حقِّ غیر او نمود می یابد [یعنی عذاب برای] کسانی [است] که برای درجاتِ عالی آفریده شده اند (الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۳۵۲)

ص: ۱۲۷

روشنست که در مکتب وحی، این نگرش به راستی خطاست؛ زیرا خدای سبحان می فرمایند:

«کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهَا لِیَذُوقُوا الْعَذَابَ»؛ (۱)

هر گاه پوستشان بریان شود، آن را به پوست دیگری جایگزین می سازیم تا عذاب را بچشند.

و در آیه ای که صدرا ذکر می کند «لام» برای عاقبتست (نه غایت) از این رو، برهانی را که بر آن بنا نهاده، از پایه فرومی ریزد. آری! ملاصدرا در کتاب العرشیه می گوید:

هر اندازه اندیشیدم، دیدم که دوزخ جای مطلوب (و دل انگیزی) نیست و آنجا محلّ عذاب و شکنجه می باشد. (۲)

۱- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۵۶

۲- ملاصدرا در «الشواهد الربوبیه» می گوید: اصول و قوانین حکمت دال بر، اینست که قسر (جبر) بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ندارد و این که برای هر موجودی غایت و نهایتی است که روزی بدان خواهد رسید و این که رحمت الهی هر چیزی را فرا گرفته است چنانچه فرموده است: عذابم را به هر کس بخواهم می رسانم و رحمتم بر همه چیز گسترده است (سوره ی اعراف آیه ی ۱۵۵) و نیز (در مقابل آن) در نزد ما اصول و قوانینی است که دلالت می کند بر این که جهنّم و دردها و بدی هایِ آن برای اهلش همیشگی است چنانچه بهشت و نعمت ها و خوبی هایِ آن برای اهلش همیشگی و دائمی است، هر چند دوام در هر کدام به معنای دیگری است ... و در اسفار (ج ۹، ص ۳۵۰) گفته است ...: منافاتی نیست بین قطع نشدن عذاب از اهل آتش همیشه و بین قطع نشدن آن از هر کدام در هر زمانی ... و در عرشیه گفته است: و امّا من، به سبب ریاضت هایِ علمِی و عملی که مشغولشان بودم، برایم آشکار شد که سرای جهنّم، دار نعیم (خانه ی نعمت) نیست. آنجا فقط جایگاه درد و زجر و مِحَنتهاست و عذاب همیشگی در آن جریان دارد؛ لیکن آلام و رنج هایِ آن پیوسته و بی درنگ تجدید می شود و پوست ها در آن تبدیل [به پوست دیگر] می گردند. آنجا جای راحت و آسایش و اطمینان خاطر نیست؛ زیرا منزله یِ دوزخ در آن عالَم، به منزله یِ جهان هستی و تباهی در این عالَمست (العرشیه، ص ۹۵)

ص: ۱۲۸

سپس وی کلام دیگری را می آورد که خطای آن کمتر از آنچه در معنای عـذاب گـذشت، نمی باشد و خلاصه یِ آن، اینست که: خلود در دوزخ نوعی است، هیچ کس برای همیشه در آتش نمی ماند، بلکه نوع انسان در آن همواره هست.

می گوییم: این سخن با صرف نظر از این که دلیلی برای آن نیست بر اَبدیت دنیا و بقای نسلِ انسان در آن، متوقفست تا خلود نوعی تحقّق یابد و چنین نگرشی بر خلاف نصوص قرآنی است که به فنای دنیا تصریح دارد؛ چرا که خدای سبحان می فرمایند:

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَ إِذَا النجُّومُ انكَدَرَتْ»؛ (۱)

آنگاه که خورشید در هم پیچید و ستارگان تیره شوند.

«إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَها»؛ (۲)

زمانی که زمین به لرزش [شدید] خود لرزانیده شود.

«إِذَا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكّاً دَكّاً»؛ (۳)

هنگامی که زمین، سخت در هم کوبیده شود.

و دیگر آیات [فراوان که در این زمینه هست].

۱- سوره یِ تکویر (۸۱)، آیه یِ ۱ ۲

۲- سوره یِ زلزله (۹۹)، آیه یِ ۱

۳- سوره یِ فجر (۸۹)، آیه یِ ۲۱

ص: ۱۲۹

شرح و بررسی

موضوع خلود (جاودان ماندن) در آتش از موضوعات قرآنی است. نمونه هایی از آیات در این باره چنین است:

«وَ مَن یَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِینَ فِیهَا أَبَداً»؛ (۱)

و هر که خدا و پیامبرش را عصیان کند، آتش دوزخ برای اوست و برای همیشه در آن خواهد ماند.

در این آیه درباره ی عـذابِ دائمی گناهکاران سـخن به میان آمـده است. واژه هایِ «خلود» و «اَبَـد» به روشـنی بر دوام عذاب تأکید دارند.

«إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُم مَا فِی الأَرْضِ جَمِیعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لِیَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ یَوْمِ الْقِیَامَهِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ»؛ (۲)

کسانی که کفر ورزیدند، اگر تمام آنچه در زمینست برای آنان باشد و مثل آن را [نیز] با آن [داشـته باشـند] تا به وسیله یِ آن، خود را از عذاب روز قیامت نجات دهند، از ایشان پذیرفته نمی شود و عذابی پُر درد خواهند داشت.

در این آیه عذاب به معنای درد و رنج و گرفتاری است و در آیات دیگر نیز این معنا را می توان یافت.

«یُرِیدُونَ أن یَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَ مَا هُم بِخَارِجِینَ مِنهْا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُقِیمٌ» (۳)

می خواهند که از آتش بیرون آیند، در حالی که از آن بیرون آمدنی نیستند و برای آنان عذابی پایدار خواهد بود.

در این آیه، سه قرینه یِ روشن بر خلود وجود دارد:

۱- سوره یِ جن (۷۲)، آیه یِ ۲۳

۲- سوره یِ مائده (۵)، آیه یِ ۳۶

۳- سوره یِ مائده (۵)، آیه یِ ۳۷

ص: ۱۳۰

۱. این که دوزخیان می خواهند از آتش در آیند با توجُّه به فعل مضارع «أَنیَخرُجُوا» دلالت بر استمرار دارد و بیانگر این معناست که اهل جهنَّم پیوسته می خواهند از آتش بیرون آیند.

۲. جمله «وَ مَا هُم بِخَارِجِینَ مِنهَا» جمله اسمیه در سیاق نفی است و می فهماند که برای اهل آتش راه خروج (و رهایی) وجود ندارد.

۳. در پایان آیه آمده است «وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُقِیمٌ»، که به همیشگی بودن عذاب اشاره دارد. این آیه و آیه ی پیش از آن، اثبات می کند که گروهی از مردم، برای همیشه، در آتش می مانند و این ماندن همراه با درد و عذابست.

«لایُخْرَجُونَ مِنْهَا وَ لا هُمْ یُسْتَعْتَبُونَ»؛ (۱)

نه از آتش بیرون آورده می شوند و نه عذرشان پذیرفته می شود.

این آیه دلالت دارد که دست کم برای دسته ای از دوزخیان عفو و بخششی نیست. در سوره یِ طه می خوانیم:

«إِنَّهُ مَن یَأْتِرَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لایَمُوتُ فِیهَا وَ لایَحْیَی»؛ (۲)

هر که مُجرم [و با باری از گناه] نزد پروردگارش بیاید، جهنَّم برای اوست، نه در آن می میرد و نه در آن زنده می ماند.

این آیه بیان می دارد که در دوزخ نه مرگی هست و نه حیاتی. از سویی می دانیم که «مرگ» و «حیات» نقیض همند و یا عدم و ملکه می باشند و ارتفاع آن دو با هم محال، است؛ نمی شود که انسان در یک زمان نه زنده باشد و نه مرده!

بنا بر این مقصود، اینست که اهل خلود در آتش، ماندنشان در آنجا همیشگی است، آنان زنده اند و مرگی برایشان نیست و از آنجا که عذابشان دائمی می باشد راحت و آسایش ندارند (مانند بیماری که به شِدَّت درد می کشد و در عین حال نه می میرد و نه شفا می یابد).

۱- سوره یِ جاثیه (۴۵)، آیه یِ ۳۵

۲- سوره یِ طه (۲۰)، آیه یِ ۷۴

ص: ۱۳۱

این مضمون در آیه یِ ۱۳ سوره یِ اعلی نیز آمده است و عَلاّمِه طباطبایی آن را دلیل خلود در آتش می داند. (۱)

نظر ابن عربی درباره یِ عذاب و نقد آن

ابن عربی به سازگاری اهل دوزخ با آتش معتقدست و در این راستا از واژه یِ «اصحاب» کمک می گیرد و می گوید: اصحاب از «مصاحبت» است که به معنای افراد همدل و همفکر می باشد «اصحاب نار» یعنی کسانی که با آتش سازش یافته اند به گونه ای که نه؛ تنها درد و رنجی حس نمی کنند، بلکه لذّت نیز می برند.

متن فصوص الحکم، با شرح استاد حسنزاده آملی چنین است:

و امّیا أهل النار فمآلهم إلی النعیم و لکن فی النار؛ اذ لا بـد لصوره النار بعـد انتهاء مـده العقاب أن تکونَ برداً و سـلاماً علی مَن فیها و هذا نعیمهم؛

؛ امّیا اهـل نار، مآلشان به نعیمست، لکن در نار؛ زیرا صورت نار، پس از انتهایِ مـدّت عقاب ناچارست بر کسـی که در آنست برد و سلام شود و این نعیمشانست. اگر در محاورات گفته شود: محال به دست خدا ممکن می گردد مراد از آن محال، امر دشوارست... معجزاتی کـه انبیـاء اظهـار می فرمودنـد: از جـانب حقِّ تعـالی بـود در مـوطن مظـاهرش ... معجزات فعلی آنـان تصـرفشان در مـاده کائنـاتست. از آن جمله تصـرف ابراهیم خلیلست در آتش نمرودی؛ با این که مصاحب آتش و در آتش بود؛ ولی آتش برای او برد و سلام بود.

، پس صـرف بـودن در آتش، موجب تعـذیب آتش به شـخص و احراق شـخص نمی گردد. خداونـد برای آنکه مـا درک کنیم که ممکنست انسان در آتش باشد و نسوزد، آیت و نمونه ای را به ما نشان داد.

۱- المیزان، ج ۲۰، ص ۲۶۹

ص: ۱۳۲

نسوختن او [ابراهیم] به تَجَلِّیات الٰهی است ... و این انسان به اصطلاح اهل عرفان ابراهیمی المشهد شود و خداوند در آخر سوره یِ مبارکه یوسف فرموده است

«لَقَدْ کَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَهٌ لِأُولِی الأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)

پس واقعه یِ ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حقِّ تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلدند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحبت با آتش داشته باشند و اصحاب نار باشند؛ ولی در عذاب نباشند. (۱)

در این سخنان، ایشان ماجرای اهل آتش در جهنَّم را به دلیل ارتکاب گناه و کفر ... با داستان حضرت ابراهیم «س» مخلوط می کند و از آرامش و آسایش ابراهیم در آتش نمرود، آسودگی دوزخیان را در جهنَّم نتیجه می گیرد.

؛ لیکن حقِّ، اینست که این برداشت با آیاتِ خلود در آتش نمی سازد، بلکه با هیچ اصل منطقی و عقلی سازگاری ندارد و چنان بدیهی است که می توان گفت: قیاس آتش برای دوزخیان با قیاس آتش برای ابراهیم! از هم متمایزند و به اصطلاح «قیاس مع الفارق» است.

در قصّه ابراهیم، خدای متعال می فرمایند:

«قُلْنَا یَا نَارُ کُونِی بَرْداً وَ سَلاَماً عَلَی إِبْرَاهِیمَ»؛ (۲)

ای آتش، بر ابراهیم سرد و خنک و مایه یِ سلامت باش.

؛ ولی درباره یِ اهل دوزخ خدا می فرمایند:

«لاَیَذُوقُونَ فِیهَا بَرْداً وَ لاَشَرَاباً»؛ (۳)

در آنجا نه خنکی چشند و نه نوشیدنی و شربت.

۱- مُمِد الهِمَم در شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۰ ۴۳۲

۲- سوره یِ انبیاء (۲۱)، آیه یِ ۶۹

۳- سوره یِ نبأ (۷۸)، آیه یِ ۲۴

ص: ۱۳۳

«اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيكُمْ»؛ (۱)

این آتش را بچشید، خواه بُردبار بمانید و خواه تاب نیاورید، به حالتان یکسانست.

«ذُقْ إِنَّکَ أَنتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ»؛ (۲)

بچش، تو همان عزیز و گرامی هستی.

«اخْسَئُوا فِیهَا وَ لا تُکَلِّمُونِ»؛ (۳)

گم شوید و در دوزخ روید و با من سخن مگویید.

باری، ابراهیم «س» به دلیل ایمان و عشق به توحید در آتش افکنده شد و خدا به فریادش رسید؛ لیکن دوزخیان را خدا به دلیل کفر و شرک و گناه و ستمشان به جهنَّم می برد و آنان دشمن خدا به شمار می روند.

اگر انسان از هر ضدی به برداشت ضدِّ دیگر اقدام کند و از هر مقدَّمه ای به هر نتیجه ای دلخواه برسد، هیچ قاعده علمِی و منطقی استوار نمی ماند و هیچ آیه یِ محکمی را نمی توان معتبر دانست و زمینه برای قرائت هایِ مختلف از دین فراهم می آید و تأویل ها و تفسیر به رأی ها چنان رواج می یابد که هیچ مرزی برای حقّ و حقیقت باقی نمی ماند و نص هایِ مسلَّم دین، اتِّفاق علما، عدالت، خردورزی و ... اعتبارش را از دست می دهد.

نظر ملاصدرا در موضوع خلود و نقد آن

چنانکه در متن آمده است ملاصدرا نظر ابن عربی را نمی پذیرد و به دوام عذاب به معنای واقعی اش اشاره می کند و در ردِّ گفتار ابن عربی می گوید که واژه یِ «اصحاب» معنای اعم دارد و همه جا به معنای موافقت و سازش نمی آید. در راستای تأیید این سخن ملاصدرا و ردِّ نظریه ابن عربی، می توان این آیه یِ قرآن را شاهد آورد:

۱- سوره یِ طور (۵۲)، آیه یِ ۱۶

۲- سوره یِ دخان (۴۴)، آیه یِ ۴۹

۳- سوره یِ مؤمنون (۲۳)، آیه یِ ۱۰۸

ص: ۱۳۴

«وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِن كَمَالا وَ أَعَزُّ نَفَراً»؛ (۱)

و برای او میوه ی فراوان بود، پس به صاحب (و رفیقش) که با او گفت و گو می کرد، گفت: من از تو بیشتر مال دارم و از حیث اَفراد از تو نیرومندترم.

این آیه و آیات قبل و بعد آن، داستان دو نفرست که یکی اهلِ ایمان و انفاق می باشد و دیگری چنین نیست و معاد را انکار می کند. بنا بر این، قرآن از دو مرد که یکی کافر و دیگری مؤمنست و با هم دیدگاه فکری یکسانی ندارند و ناسازگار با یک دیگر می باشند، به «صاحب» تعبیر می کند. با این که انتقاد ملاصدرا در واژه یِ «صاحب» به جاست؛ لیکن خود وی در تحلیل عذاب اَبدی دچار اشتباه شده است. منشأ اشتباه ایشان، دو چیزست:

۱. از نظر ادبی لام در «لجهنّم» که در آیه یِ ۱۷۹ سوره یِ اعراف آمده است لامِ غایت گرفته است، در حالی که این لام، لام عاقبتست (نه غایت).

بر این اساس، وی از آیه چنین استنباط می کند که اراده یِ خدا از اَزَل بر این قرار گرفت که عِدّه ای را برای دوزخ بیافریند. پس ورود آنان به جهنّم و عذاب آنها با طبع وجودیشان سازگارست. (۲) این مطلب، همان نظریه یِ ابن عربی می باشد که با برداشت ناصواب از «لجهنّم» و تفسیر نادرست از آیه، بیان شده است.

شاهد دیگر بر لام عاقبت، آیه یِ هشتم از سوره یِ قصص است که می خوانیم:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوا وَ حَزَناً إِنَّ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ»؛

، پس خاندان فرعون او را [از آب] برگرفتند تا سرانجام دشمن [جان] آنان و مایه اندوه شان باشد آری! فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند.

۱- سوره یِ کهف (۱۸)، آیه یِ ۳۴

۲- نگاه کنید به، الأسفار الأربعه، ج ۹، ص ۳۵۲

ص: ۱۳۵

۲. خاستگاه دوٌم، سلوک عملی ملاصدراست که در کتاب عرشیه بر خلاف آنچه در اَسفار می آورد خلود نوعی را می پذیرد؛ یعنی نوع انسان عـذاب ابـدی می شود و این، با نجات فرد فرد آنها منافات نـدارد. همواره گروهی از دوزخ رهایی می یابند و گروه دیگر به جای آنها وارد جهنَّم می شوند و این سیر همچنان ادامه می یابد. (۱)

در این رویکرد، ملاصـدرا، عـذاب به معنای درد و رنـج را می پذیرد؛ لیکن خلود و دوامِ آن را برای نوع انسان قائلست نه تک تکِ اَفراد. در هر حـال، این دو نظریه، بر خلاف مسـلمات قرآنی و حـدیثی است و محـذور جبر و نفی عـدالت پروردگار را در پی دارد؛ زیرا بر اساس تعالیم وحی عذاب به معنای درد و شکنجه است و خلود در دوزخ فردی می باشد (نه نوعی).

۱- برخی از محقّقان گفته انـد: از عبارت عرشـیه خلود فردی اسـتفاده می شود و ملاصدرا در این کتاب که از آثار متأخر اوست، از آنچه در اسـفار و شواهـد گفته رجوع کرده است. نگاه کنید به: الخلود فی جهنَّم (محمَّد عبدالخالق)، ص ۲۰۱ و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی بر الشواهد الربوبیه، ص ۳۸۷ ۳۸۹. (ج).

ص: ۱۳۶

متن:

المسأله الخامسه (الإراده):

اشاره

و نطاق البحث فيها واسع و قرّر بحثنا فيها و فى مسائل مهمه اُخرى بعض الأفاضل و سينشرها إنشاء الله تعالى و نقول باختصار انَّ المستفاد من مصادر الوحى (الكتاب و السنّه) انَّ إراده الله تعاليه فعل الله و ليست الإراده به معنى الابتهاج و لا به معنى المراد و لا به معنى الاختيار و لا به معنى العلم.

بل إرادته فعله و الإراده غير العلم كما يستفاد هكذا من الآيات و الرواى ات فمثلًا يقولا لإمام الصادق «س» جواباً لِمَن سأله «س» هل علم الله و مشيَّته هما مختلفان أم متّفقان؟

يقول: العلم ليس هو المشيه ألاترى انَّك تقول: سأفعَلُ كذا إنشاء الله و لاتقول: سأفعَلُ كذا إن علم الله، فقولك إن شاء دليل على أنَّه لميشأ فإذا شاء كان الذى شاء كما شاء و علم الله سابق للمشيه. (۱)

و صارت المسأله واضحه بحيث يقول القاضى سعيد القمى (و هو من أعلام العرفان و المعقول) فى شرحه على توحيد الصدوق «س»:

إنَّه من قال غير ذلك و هو من الشيعه فقد عاند أوليائه! (۲)

۱- التوحيد (للصدوق) باب ۱۱ (صفات الذات و صفات الافعال)، ص ۱۴۲، حديث ۱۶ و اصول الكافى، كتاب التوحيد (بابالاراده یِ أنّهمن صفات الفعلو) ... ۱ ۱۰۹، حديث ۲:

۲- قال القاضى سعيد فى آخر شرح الأربعين: تنبيه و لنعد من رأس و نقول أيّها السالِك سبيل الحق و المار على الصراط المستقيم إنّما العلم ما اُخذ من مدينه الرساله الختميه و يتيسّر ذلك لمن يأتى باب الحكمه مِن أبواب الأئمه الطاهره «س» فان جبرئيل الذى هو مفيض العلم و المعرفه فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقهم الباكوره و جميع الأولين من النبيين و المرسلين و الأولياء و الحكماء الصادقين إنّما اقتبسوا من مشكوه الولايه العلويه نار القرى و من أنوارهم رأى موسى فى الطور ما رأى و وجد على النار هُدى و كانوا و لم يكن للعالم أثر و لا- من آدم خبر و هم صنايع الله و الخلق صنايع لهم فما قالوا إلا ما رأوا و لا أخبروا إلا بما فيه حَضروا و من ضرورى ات المذهب المنسوب إليهم حدوث العالم به معنى كونه مسبوقاً بالعدم الصريح الذى هو غير العدم الذاتى الذى للممكن قبل وجوده و حين وجوده و أنت بالخيار فى توهّمك ذلك العدم فى زمان موهوم و تسميه به فانّه لاطائل فى تلك الوهمى ات فان للوهم سلطاناً على كل شيء. لكن إيّاك أن تقول بانتزاعه من ذات الواحد الحق أو بقائه فانّه كفر غيرخفى و من اُصولهم «س» المُقرَّره عندهم مما لا مريه و لا تأويل يعتريه امور: أولها: حدوث الاراده و المشيه به معنى كونهما عين الفعل اذا اعتبر بعض مراتب وجوده و من جمله اسبابه و خصاله السبع اذا نظر الى مسبب اسبابه و كل من قال غير ذلك فقد ناقض مقتضى مذهبه و عاند الأئمه الطاهره فى قوله، إذ ليسوا معجزون عن أن يقولوا ذاته اراده، كما يقولوا: ذاته علم كلّه قدره إلى غير ذلك و لم يكن فى ذلك تقيه بل القائلون بال صفات الأزليه فى زمانهم أكثر على أن الأمور الصادره عنهم للتقيه قد ورد خلافهَا أيضاً إتماماً للحجه و إكمالاً للهدايه

و لیسفی الکتاب الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و لا فی السنه النبویه و أخبار الائمه الطاهره ما یُشعر بخلاف حدوث الإراده کما هو غیرخفی علی أهل البصیره (شرح الأربعین، ص ۴۸۷ ۴۸۸)

ص: ۱۳۷

ولکن ملاصدرا یؤکّد تأکیداً بلیغاً فی بعض کتبه علی أنَّ الإراده لیست إلا العلم و علی أن ها لیست صفه فعل لله تعالی. (۱)

۱- إذا أردت التوسّع فی هـذا البحث، فراجع کتاب المحاضـرات (تقریرات بحث المرجع الفقید السـید الخویی رِضوانُ اللهِ تَعالیٰ عَلَیْه) مبحث الطلب و الإراده، نظریه الفلاسـفه، ج ۲، ص ۳۴ قال ملّاصـدرا فی «الموقف الرابع فی قدرته تعالی»: فثبت ان اراده الله سبحانه لیست عباره عن القصـد بل الحق فی معنی کونه مریـداً أنّه سـبحانه و تعالی یعقل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجود فی الکل من ذاته و انه کیف یکون و ذلـک النظـام یکون لاـ محاله کائناً و مسـتفیضاً و هو غیرمناف لـذات المبـدأ الاوّل. لأن ذاته کل الخیرات الوجودیه کما مَر مراراً : أن البسـیط الحق کل الأشـیاء الوجودیه؛ فالنظام الأکمل الکونی الإمکانی تابع للنظام الاشرف الواجبی الحقی و هو عین العلم و الاـراده فعلم المبـدأ بفیضـان الأشـیاء عنه و انّه غیرمنـاف لـذاته هو ارادته لـذلک و رضـاه، فهـذِه الاـراده الخالیه عن النقص و الإمکان و هِی تنافی تفسیر القدره بصحه الفعل و الترک لا کما تو همه بعض من لا امعان له فی الحکمه و العرفان. الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۱۵ ۳۱۷

ص: ۱۳۸

ترجمه

مسأله پنجم (اراده)

در مسأله اراده، بحث هایِ فراوانی مطرح است (بحث هایِ ما را در این زمینه و در مسائل مهم دیگر بعضـی از فضلا نوشته اند که به خواست خدا، به زودی منتشر می شود) در اینجا به اختصار می گوییم:

از مصادر وحی (کتاب و سنّت) به دست می آید که اراده یِ خدا، فعل خداست و «اراده» به معنای «ابتهاج»، «مراد» «اختیار» و «علم» نمی باشد، بلکه اراده، فعلِ خدای متعالست. چنانکه از آیات و روایات استفاده می شود، اراده، غیر از علمست؛ به عنوان نمونه: بُکَیر بن اَعیَن از امام صادق «س» می پرسـد: آیا علم خـدا و مشـیَّت و اراده یِ او با هم مختلف می باشـد یا هماهنگ و یک چیزنـد؟ امام «س» می فرمایند:

العلمُ لیس هو المشـیَّه، ألا ـ تری أنَّک تقول: سأفعل کـذا إنشاء الله و لا تقول سأفعل کـذا إن عَلِمَ الله! فقولک «إنشاء الله» دلیلٌ علی أنَّه لمیشأ، فإذا شاء کان الذیشاء کما شاء و عِلمُ الله سابقٌ للمشیّه (۱)؛

علم خـدا، مشیّت (و اراده یِ) او نمی باشـد، مگر نمی بینی که می گویی: «اگر خدا بخواهد، چنان می کنم» و نمی گویی «اگر خدا بدانـد، چنین خواهم کرد» این سـخن که می گویی «هر گاه خـدا بخواهـد» دلیل بر، اینست که [هنوز] خدا نخواسـته است. آنگاه که خدا بخواهد، آنچه را خواست همانگونه می شود که می خواهد و علم خدا پیش از مشیّتِ اوست.

۱- توحیـد صدوق، ص ۱۴۲، باب ۱۱، حدیث ۱۶؛ اصول کـافی، ج ۱، ص ۱۰۹، کتاب التوحیـد، باب الإراده أنَّه من صـفات الفعل ، ...حدیث ۲

ص: ۱۳۹

این مسأله، به حدّی روشنست که قاضی سعید قمی (که از بزرگان عُرفا و در عرصه یِ مسائل عقلی شخصیتی برجسته است) در شرح بر توحید صدوق، بیان می دارد: هر شیعه ای جز این را قائل باشد، با اولیای خدا دشمنی ورزیده است. (۱)

.۱

۱- قاضی سعید در پایان «شرح اربعین» می نویسد: یادآوری: به آغاز باز می گردیم و می گوییم: ای رهپوی راه حقّ و رهرو صراط مستقیم، علم (راستین) دانشی است که از شهر خاتمِ رسالت برگرفته شود و این برای کسی فراهم می آید که به باب حکمتِ خدا (درب خانه یِ ائمه «س») در آید. همانا جبرئیل که علم و معرفت را در بهشت برین جاری ساخت از [میوه هایِ] باغ هایِ بکرِ آنان چشید و همه یِ اَوَّلین (انبیاء و فرستادگان و اولیا و حکمای راستین) از مشکات ولایتِ علوی، نارالقُری را اقتباس کردند و از انوارِ آنان موسی در طور دید آنچه را دید و بر آتش هدایت یافت. آنان وجود داشتند در حالی که نه اثری از عالَم بود و نه خبری از آدم؛ آنان صنایع خدایند و خلق، دست پرورده ایشانست؛ نگفتند: مگر آنچه را دیدند و خبر ندادند، مگر به آنچه که در آن حاضر بودند. از ضروریات مذهب منسوب به ایشان، حدوث عالَمست به این معنا که «عالَم» به عدم صریح مسبوقست، عدمی که غیر از عدم ذاتی (عدمی که برای ممکن پیش از وجود و در حین وجودش هست) می باشد. تو در پنداشتن آن عدم، در زمان موهوم و نامگذاری به آن، مختاری؛ زیرا در این وهمیات فایدهایِ نیست، چه وهم بر هر چیزی سلطنت دارد؛ لیکن بپرهیز از این که آن را از ذات یگانه یِ حقِّ یا بقای او انتزاع کنی؛ زیرا آن کفری است آشکار و از اصول ثابت نزد ائمه «س» اصولی که هیچ شکّ و تأویلی را برنمی تابد اموری است: اوَّل: حدوثِ اراده و مشیّت، به این معنا که هر دو شان آنگاه که بعضی از مراتب وجود فعل اعتبار شوند، عین فعل خدایند و به اعتبار مسبب اسباب فعل از جمله یِ اسباب و خصال هفتگانه یِ فعل اند. هر که جز این را قائل باشد با مقتضای مذهبش می ستیزد و با ائمه یِ طاهرین «س» دشمنی می ورزد. زیرا آنان «س» عاجز نبودند از: این که بگویند: ذات خدا عین اراده یِ اوست، چنانکه گفته اند ... «ذاتِ خدا عین علم و قدرتست» و در این راستا تقیه ای وجود نداشت، بلکه قائلان به صفاتِ اَزلی در زمان ایشان زیاد بودند. افزون بر این، اموری که تقیه ای از ایشان صادر شده، خلافِ آن نیز برای تمام ساختن حُجّت و کامل کردنِ هدایت، وارد شده است و در قرآن (که باطل از پیش و پس از هر سو در آن راه نمی یابد) و سنّت نبوی و اَخبار امامان «س» چیزی که خلاف حدوث اراده را خاطرنشان سازد، وجود ندارد؛ چنانکه این مطلب بر اهل بصیرت پوشیده نیست (شرح اربعین، ص ۴۸۷ ۴۸۸)

ص: ۱۴۰

؛ لیکن ملاصدرا، در بعضی از کتابهایش تأکید شدید دارد بر این که اراده، جز علم نیست و صفتِ فعلِ خدای متعال نمی باشد. (۱)

بررسی و شرح

از مباحث مهم اعتقادی، مسأله اراده می باشد. معروفست که فیلسوفان ِ نظری، در بحث اراده، روش قرآن و عترت را که همان نظرِ حقّست نپیموده اند. حاج ملاهادی در منظومه می گوید:

و إذ ظهورُ مرجع العلم فهو

علم و قیسَ سایَر الأوصاف لَه (۲)

از آنجا که بازگشت علم به ظهور (و نور) می باشد، خدای متعال علمست و با همین شیوه دیگر صفات برای او به اثبات می رسد و در شرح منظومه می نویسد:

۱- برای آگاهی بیشتر، بنگرید به، کتاب المحاضرات (تقریرات درس آیت الله خویی «س»)، ج ۲، ص ۳۴، بحث طلب و اراده، نظریه فلاسفه. ملاصدرا در «الموقف الرابع فی قدرته تعالی» می نویسد: ، پس ثابت شد که اراده یِ خدای سبحان، قصد او نیست، بلکه حقٍّ، در معنای مُرید بودن ِ خدا، اینست که خدای متعال ذاتش را تعقُّل می کند و نظام خیری را که در ذاتش هست و چگونگی آن را در نظر می آورد. این نظام، ناگزیر وجود دارد و مستفیض است و با ذات مبدأ اوَّل ناسازگار نمی باشد. زیرا ذاتِ خدا، همه یِ خیراتِ هستی است (چنانکه بارها گذشت بسطِ حقیقی، همه یِ اشیاء ای وجودی می باشد)، پس نظام اکملِ هستی امکانی، تابعِ نظامِ اشرفِ واجبی حقّی است و آن، عین علم و اراده می باشد. از این رو، علم مبدأ به فیضان اشیا از او و این که این علم با ذاتش تنافی ندارد، همان اراده اش و خشنودی است به دلیل همین سازگاری می باشد. این اراده، اراده یِ تهی از نقص و امکانست و با تفسیر قدرت به صحیح بودن فعل و ترک، تنافی دارد، نه آنگونه که بعضی از کسان که دقّت نظر در حکمت و عرفان ندارند پنداشته اند. (الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۱۵ ۳۱۷)

۲- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۴۶۹

ص: ۱۴۱

فالإراده هِی الرضا بالمراد و الوجود الصرف عین الرضا و العشق بذاته و بآثاره (۱)؛

اراده، همان خشنودی به مراد (و مقصود) است و وجود محض (خدا) عین رضاست و عشق به ذاتش و آثارش.

محقّق اصفهانی معروف به کمپانی در منظومه یِ فلسفی اش می گوید:

اراده الواجب حُب و رضی

لا الشوق فالعقلُ بمنعه قَضَی

مفهومُ ها یُغایرالعلمَ بما

هو الصلاحُ عند جُلّ الحکماء (۲)

اراده یِ خدا به حکم عقل شوق نیست، بلکه مَحبَّت و رضای اوست. از نظر مفهوم، اراده، مغایر با علم می باشد و از نظر مصداق، علم به نظام اصلح است که قول همه یِ حکما می باشد. آیت الله جوادی آملی (در درس اَسفار، باب صفات) می گوید:

اراده یِ واجب، عین علم به نظام اصلح می باشد ... اراده تقسیم می شود به ذاتی و فعلی. (۳) این که اراده، عین علم دانسته شود (هر چند علم به نظام اَصلح یا هر معنایی که به ذاتِ واجب برگردد) سخنی ناصوابست؛ زیرا اراده به طور معمول متعلق دارد (اراده یِ فلان چیز، اراده یِ فلان کار) با قطع نظر از اَفعال خواه الهی باشد و خواه انسانی اراده استعمال نمی شود.

در قرآن می خوانیم:

«وَلاتَقُولَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّی فَاعِلٌ ذلک غَداً * إِلَّا أَن یَشَاءَ اللهُ»؛ (۴)

در مورد چیزی مگوی من فردا آن را انجام خواهم داد، مگر آنکه خدا بخواهد.

۱- شرح المنظومه، ج ۱، ص ۴۶۹ و نیز نگاه کنید به شرح المنظومه، ج ۱، ص ۵۲۹ ۵۳۲ (غرر فی الإراده).

۲- تحفه الحکیم، ص ۷۹، ۷۸

۳- برگرفته از شرح حکمت متعالیه، ص ۴۶۷، بخش دوُّم از جلد ششم.

۴- سوره یِ کهف (۱۸)، آیه یِ ۲۳ ۲۴

ص: ۱۴۲

«وَ مَا تَشَاؤُونَ إلِا أَّن یَشَاءَ اللهُ»؛ (۱)

تا خدانخواهد شما نخواهید خواست.

؛ لیکن درباره یِ علم این گونه نیست، بلکه در روایات آمده است:

عالماً بالأشیاء قبل أن یخَلُقَ الأشیاء کعلمه بالأشیاء بعد ما خَلَقَ الأشیاء (۲)؛

علم خدا به چیزها پیش از ایجادشان، مانند علم اوست به چیزها، پس از ایجاد آنها.

عَالِمٌ إذلامَعلُوم (۳)؛

خدا [به همه چیز] دانا و آگاه بود آنگاه که معلومی وجود نداشت.

در نهج البلاغه امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

بَصیرٌ اذ لا منظورَ إلیه مِن خَلْقه (۴)؛

خدا [به همه چیز] بینا بود آن زم آنکه چیزی برای دیدن وجود نداشت.

امام امیرالمؤمنین «س» می فرمایند:

عالم بها قبل ابتدائهَا(۵)؛

خدا پیش از آغاز خلقت، به [جهان هستی] آگاه بود.

تعالیم دین که سازگار با عقل و فطرتست به روشنی بر تفاوت علم و اراده گواهی می دهد. علم برای حضرت حقِّ به طور مطلق (و با قطع نظر از هر مخلوق و موجودی) ثابتست؛ لیکن درباره یِ اراده، چنین اطلاقی وجود ندارد. به همین جهت، بعضی از فلاسفه اراده را به دو قسم ذاتی و فعلی تقسیم کرده اند و این تقسیم بندی نوعی درنگ به شمار می آید.

۱- سوره یِ انسان (۷۶)، آیه یِ ۳۰
۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴
۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۰، ح ۶
۴- نهج البلاغه، خطبه یِ اوَّل.
۵- بِحارالاَنْوار، ج ۴، ص ۲۴۷، ح ۵

ص: ۱۴۳

به راستی این که اراده یِ فعلی را از صفات فعل بدانیم و اراده یِ ذاتی را عین علم و ذات خدا بدانیم، چه معنایی دارد؟ اراده یِ ذاتی چه نقشی در خلقت دارد؟ با توجُّه به حدوث حقیقی عالَم و قدیم نبودن موجودات و بر شمردن اراده یِ فعلی از صفات فعل، آیا می توان اراده یِ ذاتی را همان علم دانست؟

اگر پاسخ مثبتست، چرا از آن به اراده تعبیر می شود و اگر اراده یِ ذاتی، همان علم نیست، این کدام واقعیت می باشد که عین ذات هست؛ ولی علم نیست؟ افزون بر این، روایات زیادی بر ذاتی نبودن اراده دلالت دارد. در توحید صدوق، به سند معتبر از سلیمان بن جعفر جعفری، از امام رضا «س» نقل شده که فرمود:

المشیه و الإراده مِن صفاتِ الفعل، فَمَن زَعَمَ أن الله لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحد (۱)؛

مشیّت و اراده از صفاتِ فعلست، پس هر کس گمان کند که خدا پیوسته (و از اَزل) دارای مشیّت و اراده بوده، مُوَحِّد نمی باشد.

در نهج البلاغه درباره یِ «کلام حقّ» که به اراده نزدیک و همسوست و از نظر برخی (فلاسفه، کلام خدا مانند اراده عین علم و ذاتِ خداست) امیرالمؤمنین علی «س» می فرمایند:

انَّما کلامه سبحانه فعل منه، اَنشأه و مثّله، لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کان قدیماً لکان الهاً ثانیاً (۲)؛

کلام خدای سبحان، فعل اوست که پدید آورد و نمایاند. پیش از آن (این کلام) نبود. اگر کلام خدا قدیم بود، خدای دومی وجود می داشت.

در احادیث، برای شناخت و تمایز صفات ذات از صفات فعل، معیاری بیان شده است به این صورت که:

۱- توحید صدوق، ص ۳۳۷ ح ۵

۲- نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶ (صبحی صالح).

ص: ۱۴۴

صفات ذات، از ذات سلب ناشدنی است (مانند علم، قدرت، سمع، بصر، حیات و)؛ ... ولی صفات فعل، از ذات قابل سلبست؛ مانند: اراده و کلام.

در برخی از احادیث نه تنها اراده از صفات فعل به شمار آمده است، بلکه غیر آن نفی گردیده است. صفوان بن یحیی می گوید: به ابوالحسن امام کاظم «س» گفتم: درباره یِ اراده یِ خدا و خلق مرا آگاه ساز.

امام «س» فرمود:

الإرادهُ مِنَ الخَلْق الضمیر و ما یَبْدُو لهم بعد ذلک مِنَ الفعل و امّا مِنَ الله تعالی فإرادتُه احداثُه، لا غیرُ ذلک؛ لأنه لایُروِّی و لایَهُمُّ و لایَتفَکَّر و هذه الصفات منفیَّه عنه و هِی صفات الخلق فإراده الله الفعل لا غیر ذلک؛ یقول له «کن»، «فیکون» بلا لفظٍ و لا نطقٍ بلسانٍ و لا همّهٍ و لا تفکّرٍ و لا کیف لذلک، کما أنّه لا کیف له (۱)؛

اراده یِ خلق (و مردم) همان ضمیر و درون آنهاست و آنچه، پس از آن برایشان هویدا می شود، از افعال آنهاست؛ امّا اراده یِ خدای متعال، احداث و ایجاد اوست (نه غیر آن) چه آینکه او نه تأمّل کند و نه قصد و نه تفکُّر نماید، اینها صفات مخلوقست و در خالق راه ندارد، پس اراده یِ خداوند فعل اوست نه چیز دیگری، هر چه را که اراده یِ ایجادش را دارد، می گوید: «باش» و بی درنگ آن چیز «هستی می یابد» و این کار، بی لفظ و نطقِ زبانی و اندیشه و تفکُّر صورت می گیرد و چگونگی ای برای آن نیست؛ چنانکه کیفیّتی برای ذات خدا وجود ندارد.

در این روایت، تصریح شده که اراده یِ خدا، جز فعل حضرت حقِّ، چیز دیگری نیست و همانگونه که ذات حقِّ، چگونگی ندارد (یا کیفیّتِ آن مجهول و ناشناخته می باشد) شیوه یِ ایجاد اشیا و حقیقتِ اراده یِ خدا نیز، فرا تر از حد درک انسانی است.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۳

ص: ۱۴۵

متن:

المسأله السادسه (مسأله الجبر و التفویض):

اشاره

یقول ملاصدرا کأکثر نظرائه من الفلاسـفه: انَّ الإنسان مجبور فی صوره الاختیار و یقول: إذا کان الفعل مسـبوقاً بالإراده فیسمّی ذلک الفعل اختیاریاً و الفاعل مختاراً و إن کانت هذه الإراده تسـتند إلی إراده اُخری حتّی تنتهی إلی إراده الله تعالی و تصیر بحیث لا بد أن تتحقّق.

ف الإنسان الـذی یتحقّق فعله بإرادته ولکن إرادته مسـبوقه بعلّه اُخری بحیث لابـد أن تتحقّق عند الإراده الفائقه، نسـمیه مختاراً مع انَّه مجبور فیصوره المختار! (۱) و نسـمّی الفعل اختیاریاً لأنَّ هناک إراده سـبقته؛ لکن لیست المسأله فی مدرسه الوحی هکذا بل الإنسان مختار حقیقه و بحقیقه الاختیار و هذا من أبین البیّنات فی القرآن و الحدیث.

۱- قال ملّاصدرا «أن النفس فینا و فی سائر الحیوانات مضـطره فی افاعیلها و حرکاتها لأن افاعیلها و حرکاتها تسخیریه کفعل الطبیعه و حرکاتهـا لأنهـا لاـ تتحقُّق و لاـ توجـد إلاـ بّحسب أغراض و دواع خارجیه فالنفس منّا کالطبیعه مسـخره فی الافاعیل و الحرکات لکن الفرق بینهما أن النفس شاعره بأغراضـهَا و دواعیها و الطبیعه لاتشـعر بالـدواعی و الفعل الاختیاری لا یتحقق و لا یصح بالحقیقه إلا فی واجب الوجود وحده و غیره من المختارین لا یکونون إلا مضـطرین فی صوره المختارین ... فکل مختار غیر الواجب الأوّل مضطر فی اختیاره مجبور فی افعاله». الأسـفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۱۲. و أیضـاً یقول: «و سـتعلم أن ما سوی الله من المختارین مضـطر فی اختیاره مجبور فی ارادته» الأسفار. الأربعه، ج ۶، ص ۳۲۰

ص: ۱۴۶

إذ الأوامر و النواهی الإلهیین و کذا إنزال الکتب و إرسال الرسل و غیر ذلک یدل علی أنَّ الإنسان مختار مَلَّکه الله تعالی الاختیار أی القدره یِ علی الفعل و الترک فی هذه الأعمال التی کلّفه بها و بعباره اُخری انَّ الله تعالی أجبره علی الاختیار فإراده الإنسان معلوله لاختیاره و اختیاره معلول لإراده الله فلمّا مَلَّکه الله تعالی الاختیار فهو مختار حقیقتاً لا مجازاً.

ترجمه

مسأله ششم (جبر و تفویض)

ملاصدرا مانند بیشتر فلاسفه بر این باورست که انسان مجبورست در صورت (و شکل) اختیار، بیان می دارد که: هر گاه فعل، مسبوق به اراده باشد آن فعل، فعل اختیاری نامیده می شود و فاعلِ آن، فاعلِ مختارست.

و اگر این اراده، به اراده یِ دیگری مستند باشد [و آن اراده یِ دیگر نیز مستند به اراده یِ سومِی و] ... تا این که به اراده یِ خدای متعال برسد و به گونه ای شود که ناگزیر تحقّق یابد، در این صورت، انسانی را که تحقّق فعلش ناشی از اراده یِ اوست و لیکن اراده یِ او مسبوق به اراده یِ دیگری [اراده یِ حضرت حقّ] می باشد (که با وجود آن اراده یِ غالب، باید تحقّق پذیرد) مختار می نامیم، با این که وی مجبوری است در صورت مختار [و اختیار واقعی وجود ندارد، مختار صوری است]. (۱)

۱- ملاصدرا می گوید: نفس ما و دیگر حیوانات، در کارها و حرکاتش مضطر و ناچارست؛ زیرا کارها و حرکاتش (مانند فعل طبیعت و حرکات آن) تسخیری [و قهری] می باشد، بدان جهت که تحقّق نمی یابد و ایجاد نمی شود، مگر به حسب اَغراض و انگیزه هایِ خارجی، پس اَفعال و حرکاتِ نفس ما مانند [افعال و حرکات] طبیعت قهری می باشد؛ لیکن فرقِ میان آن دو، اینست که نفس، اَغراض و انگیزه هایش را در می یابد به خلاف طبیعت، که دواعی را درک نمی کند. و فعل اختیاری تحقّق نمی یابد و به طور حقیقی [اختیار] صحیح نمی باشد، مگر تنها در حقِّ واجب الوجود و غیر او [دیگر موجوداتی که مختارند] جز مضطرِ در صورتِ مختار نمی باشند، ... پس هر مختاری غیر از واجب (اوَّل [خدا] در اختیارش ناگزیر و در افعالش مجبورست (الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۱۲) نیز [در جای دیگر] می نویسد: به زودی درخواهی یافت که مختارانِ ما سوای خدا، در اختیارشان ناچار و در اراده شان مجبورند (الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۲۰)

ص: ۱۴۷

فعلِ این انسان را فعلِ اختیاری می نامیم، چون مسبوق به اراده یِ اوست [؛ ولی در حقیقت، فعل انسان جبری است، صورتِ فعل اختیاری را دارد، چون مسبوق به اراده یِ حقِّ می باشد]؛ لیکن در مکتب وحی، مسأله این چنین نیست، بلکه انسان به حقیقت [معنای] اختیار [نه به طور صوری] مختارِ واقعی است و این امر، در قرآن و حدیث، از روشن ترین چیزهاست. زیرا اوامر و نواهی خدا (همچنین فرود آوردن کتاب هایِ آسمانی و فرستادن پیامبران و غیر آن) دلالت دارند که انسان، مختارست؛ خدای متعال، قدرت بر فعل و ترک را در اعمال تکلیفی، به او واگذارْد.

به عبارت دیگر، خدای متعال انسان را مجبور به اختیار ساخت، اراده یِ انسان معلولِ اختیار اوست و اختیارش معلول اراده یِ الٰهی می باشد، پس چون خدای متعال، اختیار را به انسان تملیک کرد [و این موهبت را به او بخشید] انسان به طور حقیقی (و نه مجازی) مختار می باشد.

شرح و بررسی

یکی از مسائل مهم اعتقادی مسأله جبر و تفویض است که از نگرش هایِ گوناگون می توان آن را ارزیابی کرد. از نظر نقش اختیار در تکلیف بندگان، می توان این مسأله را در بینش فقهی مورد توجُّه قرارداد و از نظر مختار بودن آدمی، می توان در پرتو مباحث کلامی به آن پرداخت و نیز

ص: ۱۴۸

در فلسفه (در بحث علَّت و معلول) مسأله جبر و تفویض و ارتباط آن با قانون علیَّت، مطرح است و همچنین در عرفان، بر اساس بحثِ تجلّی و ظهور و وحدت وجود، این سخن به میان می آید که آیا در این صورت، جایی برای اختیار انسان باقی می ماند یا خیر. نگرش هایِ مختلف را در این مسأله در ابتدای رساله بیان کردیم و در اینجا نیز به نکاتی اشاره می کنیم:

دلیل عمده اشاعره که قائل به جبرند اثباتِ حکومت مطلق خداوندست. آنان انسان را از صحنه یِ اختیار بیرون راندند تا مزاحم اختیار و اراده یِ مطلق حقّ نباشد. معتزله نیز بدان جهت قائل به تفویض شدند که عدالت خدا را استوار سازند و در راستای نفی ظلم و عدل پروردگار، قلمرو حکومت او را بر اَفعال ارادی انسان محدود ساختند و حضرت حقّ را از حضور در حوزه اختیار آدمیان، باز داشتند.

همچنین فلاسفه، راه را به سوی جبر در جانب خدا و خلق گشوده اند؛ زیرا قاعده علیَّت را نسبت به افعال اختیاری انسان و اراده یِ خدا، تعمیم داده اند. بر این اساس است که آخوند خراسانی در بحث طلب و اراده یِ «کفایه یِ الأصول» سرانجام گرفتار شبهه یِ جبر می شود و نمی تواند از آن رهایی یابد. (۱)

عوامل پیدایش جبرگرایی

در گرایش به جبر میتوان چند عامل را مؤثر دانست:

اوَّل: قاعده علیَّت با تقریر فلسفی خاص، به گونه ای که همه یِ اَفعال اختیاری انسان را در برگیرد و با اختیار آدمی تنافی یابد.

دوُّم: نظریه یِ وحدتِ وجود، به این معنا که هر وجودی جز خدا نفی گردد. در این صورت، طبیعی است که با نفی وجود انسان، اختیار او نیز نفی می گردد.

سوُّم: کاهلی و فرار از مسؤولیَّت ها (خود توجیهی و فرافکنی)

۱- کفایه الأصول، ص ۶۸

ص: ۱۴۹

انسان برای این که کارهایش را توجیه کند و از مسؤولیّت بگریزد به اندیشه یِ جبر دامن می زند و با این شیوه ظلم ها و بیدادگری ها و نارسایی ها را در زندگی مردمان به عوامل فرا انسانی نسبت می دهد. همچنین افراد انسانی برای آنکه تن پروری و کاهلیشان را توجیه کنند، از جبر سخن به میان می آورند. مولوی می گوید:

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر

او همی داند که گیرد پایِ جبر

دلایل وجود اختیار

در زمینه یِ اختیار، ادله دو دسته اند؛ بعضی از آنها فلسفه یِ وجودی اختیار را تبیین می کنند (مانند این سخن که بر اساس عدل خدا، ثواب و عقابی هست، پس باید آدمیان دارای اختیار باشند) دسته یِ دیگر از ادله، بیشتر به شناسایی اختیار می پردازند؛ مانند شرم و آزرم در موارد خطا و لغزش، تدبیر نو و طرح اندیشه یِ جدید، آمرزش خواهی از خدا و اظهار ندامت در برابر او و...

فنای اَفعالی (فعل خویش را ندیدن) و رابطه یِ آن با جبر و تفویض

فنای اَفعالی از اصطلاحات معروفِ فلسفی و عرفانی می باشد و آن، اینست که سالِک در سلوک دینی و عملی اش به مرتب هایِ از معرفه الله و قُرب به خدا برسد که همه یِ مجاری ادراکی اش الهی شود؛ جز خدا نبیند و نشنود و نگوید و جز در راه رضا، با هدف لقای او گام برندارد.

کسی که به این وارستگی دست یابد در عین اذعان به وجود و اختیار خویش، هیچ توجُّهی به خود و اختیار و افعالش ندارد و در قلبش تنها خدا و اراده یِ او حکومت می کند. اگر انسان به این مقام برسد که هوا هایِ نفسانی در وجودش محو و نابود شوند و هیچ عمل و فکر و اندیشه ای را برای خود خواستار نباشد و فقط به خدا و رضای او بیندیشد و

ص: ۱۵۰

همه یِ لحظه هایِ عمرش را در خدمت حقِّ صرف کند، می توان گفت: که چنین بنده‌ایِ در رضای حقِّ، فانی است و همه وجود خود را فانی درخواست و رضای محبوب کرده است. این مقام، گر چه مقامی بس والاست و رسیدن به آن سخت و توانفرساست؛ لیکن منافاتی با پرداختن به امور معیشتی خود و دیگران ندارد و نیز در عرصه یِ بحث نظری با اختیار آدمی ناسازگار نمی باشد و در عمل، به جبر که مذمومست نمی انجامد. اگر رهرو راه حقِّ با اختیار و با سلوک عقلی و حسّی با خدا، از خود بی اختیار شد و به اختیار حقّ و مشیّتِ او پیوست، به نهایتِ کمال و ایثار دست یافته است، در حب خدا می سوزد و در عشق حضرت احدیّت سرمست می باشد.

این مقام، وادی دیگری است که با مقوله یِ جبر ارتباطی ندارد و بعضی از حوادث تاریخی و به ویژه حادثه عاشورا را در سال ۶۱ هجری با همین نگرش می توان تفسیر و تبیین کرد. این سخن حقّ، اگر چه در بعضی از کتب عرفا آمده است؛ امّا یک بحث دینی و در عرفان و اخلاق دینی متّخذ از اهل بیتست و با فنای افعالی مصطلح صوفیه متفاوتست.

ص: ۱۵۱

متن:

المسأله السابعه (الحدوث و القِدَم)

اشاره

فان ما سوی الله فی مدرسه الوحی مسبوق بالعدم الحقیقی المقابل لا العدم المجامع، سواء فی ذلک عالم الماده و غیرها، فإن کل ما سوی الله تعالی مسبوق بالعدم، أی لم یکن فوُجِد و أوجده الله تعالی کما ادّعی الفحول من علمائنا بأنّه منضروریّات الدّین و کماصرّح به شیخ المشایخ العلامه الأنصاری فی الرسائل فی مبحث القطع. (۱) و معلوم أنّه إن لم یکن ما سوی الله تعالی مسبوقاً بالعدم الحقیقی، لم یکن مخلوقاً حقیقه بل یکون کإلهٍ آخر کما ورد فی حدیث شریف رواه الصدوق «س»، فی توحیده (۲) ولکن الفلاسفه یعتقدون بِقدم العالم، بینما یقول ملاصدرا بان عالم المادّه حادث بحدوث زمانی علی مبناهمن القول بالحرکه الجوهریه.

۱- قال الشیخ الانصاری رحمه الله: «و الذی یقتضیه النظر وفاقاً لأکثر أهل النظر، انّه کلّما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه الدلیل النقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأویله إن لمیمکن طرحه و کُلّما حصل القطع من دلیل النقلی، مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی مثل استحاله تخلّف الأثر عن المؤثر و لو حصل منه صوره برهان کانتشبهه فی مقابل البدیهیه» فرائدالاصول، بحث القطع، التنبیه. الثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حجه؟ ج ۱، ص ۵۷ و انظر أیضاً دُرَر الفَوائد (تعلیقه العلامه الشیخ محمدتقی الآملی علی شرح المنظومه) ج ۱، ص ۲۶۱

۲- بِحارالاَنْوار، ج ۴، ص ۲۵۵، حدیث ۸ و ج ۵۴، ص ۳۰، حدیث ۶؛ التوحید، ص ۱۸۶ ۱۸۷ (باب اسماء الله تعالی)، حدیث ۲

ص: ۱۵۲

و قد قال الله تعالی فی الذکر الحکیم: «بَدِیعُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ» (۱) و قال: «قُلْ هُوَ الَّذِی أَنشَأَکُمْ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ وَ الأَفْئِدَهَ قَلِیلًا مَا تَشْکُرُونَ» (۲)

و فی الحدیث «إنَّ الله تعالی خلق العالم لا من شیء». (۳)

و فی حدیث آخر «لم یزل الله متفرّداً فی وحدانیّته، ثم خلق محمّداً و علیّاً و فاطمه، فمکثوا ألف دهر، ثمّ خلق جمیع الأشیاء فأشهدهم خلقها» (۴).

ترجمه

مسأله هفتم (حدوث و قِدَم)

در مکتب وحی [و بر اساسِ معارفِ قرآنی و تعالیم حدیثی] ما سوای خدا خواه عالَم مادّه و خواه غیر آن مسبوق به عدم حقیقی اند (عدم حقیقی مقابل وجود نه عدم مُجامع با وجود) یعنی نبوده اند و پدید آمده اند و خدای متعال آنها را ایجاد کرده است.

چنانکه عالمان بزرگ ما، ادّعا کرده اند که این امر، از ضروریاتِ دینست و همچنانکه شیخ المشایخ، عَلّامِه شیخ مرتضی انصاری در رسائل (در مبحث قطع) بدان تصریح دارد. (۵)

۱- سوره یِ بقره (۲)، آیه یِ ۱۱۷
۲- سوره یِ ملک (۶۷)، آیه یِ ۲۳
۳- بِحارالأنْوار، ج ۴، ص ۲۲۱
۴- اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتابالحجه، بابمولد النبی «س» و وفاته، ح ۵
۵- شیخ انصاری «س» می گوید: آنچه به نظر می رسد و سازگار با نگرش بیشتر اندیشمندان اَست، اینست که: هر گاه از دلیل عقلی قطعی پدید آمد، معارضه یِ دلیل نقلی با آن جایز نیست و اگر دلیل نقلی ای یافت شود که ظاهر آن با دلیل عقلی مُعارض بنماید و طرحِ آن [به دلیل اعتبار سند] ممکن نباشد، ناگزیر باید آن را تأویل کرد و هر گاه از دلیل نقلی قطع پدید آید (مانند قطعِ حاصل از اجماع همه یِ شرایع بر حدوث زمانی عالَم) جایز نیست که بر خلافِ آن از دلیل عقلی (مثل محال بودن تخلّف وجدانی اثر از مؤثر) قطع حاصل پدید آید و اگر صورتِ برهان از آن شکل گیرد، شبه هایِ است در مقابل امر بدیهی و روشن (فرائدالاصول، ج ۱، ص ۵۷، بحث القطع، التنبیه الثانی، هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حُجّه)؛ نگاه کنید نیز به دُرَر الفَوائد (تعلیقه یِ عَلّامِه شیخ محمدتقی آملی بر شرح منظومه)، ج ۱، ص ۲۶۱

ص: ۱۵۳

پیداست که اگر ماسوای خدا به عدم حقیقی مسبوق نباشد، مخلوق نخواهد بود، بلکه خدای دیگری می باشد؛ چنانکه در حدیث شریفی که صدوق در توحید روایت کرده، آمده است.(۱)؛ لیکن فلاسفه، قائل به قِدم عالَمند و ملاصدرا (بر اساسِ مبنایش که قائل به حرکت جوهری است) می گوید که عالم مادّه، حدوث زمانی دارد.

این در حالی است که خدای متعال در قرآن کریم می فرمایند:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ»؛ (۲)

(خداوند) پدید آورنده یِ بدیع (و بی پیشینه یِ) آسمان ها و زمینست.

و نیز می فرمایند:

«قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصَارَ وَ الأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ»؛ (۳)

بگو: او خدایی است که شما را پدید آورد و برایتان گوش و چشم و قلب قرارداد.

و در حدیث آمده است: خدای متعال، عالَم را از هیچ آفرید. (۴)

و نیز در حدیث دیگر می خوانیم:

خدا پیوسته در وحدانیّتش یگانه بوده سپس محمّد و علی و فاطمه را آفرید، آنان هزار سال درنگ ورزیدند، سپس خدا همه یِ چیزها را پدید آورد و آنان را بر این آفرینش

۱- بِحارالأَنْوار، ج ۴، ص ۲۵۵، حدیث ۸ و ج ۵۴، ص ۳۰، حدیث ۶؛ توحید صدوق، ص ۱۸۶ ۱۸۷ (باب اسماء الله تعالی)، حدیث ۲

۲- سوره یِ بقره (۲)، آیه یِ ۱۱۷

۳- سوره یِ ملک (۶۷)، آیه یِ ۲۳

۴- بِحارالأَنْوار، ج ۴، ص ۲۲۱

ص: ۱۵۴

گواه گرفت. (۱)

شارح گوید:

در اینجا استاد به مسأله یِ حدوث و قِدَم می پردازد. از آنجا که این بحث در ذیل نقد قاعده سنخیَّت مطرح گردید، به همان بسنده می شود و تکرار آن بایسته به نظر نمی رسد.

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتاب الحجه، باب مولد النبی «س» و وفاته، حدیث ۵

ص: ۱۵۵

متن:

رجع علی البدء:

قد مرّت الإشاره سابقاً بأن هناک طریقه اُخری لکشف الحق و اتّباع نهج الصدق و هِی الشهود الوجدانی و العرفان الحقیقی و أما مسلک العرفان المصطلح (الذی أساسه علی مقالات ابن العربی)، فهذه الطریقه مخالفت ها للشرع و ما فی مدرسه الوحی أبین مِن الشمس و لیس عندی الآن و أنا فی مدینه الرَّسول «س» من کُتُب ابن العربیشیء حتّی أنقل منها العبارات المهمّه فی هذا المقصد و لکن هناک عبارات فی طیّات کلامه تدل علی وحده الوجود و الموجود بحیث لا یمکن حمل ها علی زلات اللسان و تخالف ما فی مدرسه الوحی و الرساله أشد التخالف و نذکر علی سبیل المثال نماذج منهَا:

۱ إنّه یقول فی موضعٍ من کتابه المشهور فصوص الحکم «فسُبحان من أظهر الاشیاء و هو عینُ ها» (۱) و یقول أیضاً فی الفص الهارونی من کتابه المذکور فی قصّه موسی و هارون فی مقام تبیین عله عتاب موسی «س» لهارون: «إن موسی کان أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده اصحاب العجل»: إلی أن قال «لأن العارف یری الحق فی کل شیء، بل یراه عین کل شیء» (۲)

۱- فصوص الحکم، بِشرح ابو العلاء عفیفی، ص ۲۵

۲- قال ابن العربی فی فصوص الحکم «فکان موسی اعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضی ألا یعبد إلا إیّاه و ما حکم الله بشیء إلا وقع: فکان عتب موسی أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره و عدم اتساعه. فان العارفمن یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء. فکان یُربّی هارون تربیه علم و ان کان أصغر منه فی السن» شرح فصوص الحکم (پارسا) فص. حکمه امامیه فیکلمه هارونیه، ص ۴۵۸

ص: ۱۵۶

۲ قال فی الفص النوحی فی معنی قوله تعالی:

«مِمّاً خَطیئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً» (۱)

إن الخطیئات من الخطوه و المقصود هنا أن قوم نوح «س» بِخطواتهم المُجدّه فی فناء الله، وصلوا إلی الله و اُغرِقُوا فی بحارالمعرفه و اُدخلُوا نارالمحبّه. (۲)

۳ و قال فی قوله تعالی:

«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُم مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ» (۳)

إن الأفضل فی هذه الأقسام من البشر، هم الظّالمون لأنفسهم! لأن المقصود به هم هنا، الذین ظلموا أنفسهم و جاهدو ها بمخالفه الهوی و ترک المشتهی ات و المتوسطون هم المقتصدونلأنهم فانون فی الصفات، خلافاً للقسم الأول فإنهم فانون فی الذات و القسم الدانی هم السابقون بالخیرات الذین یقومون بأعمال الخیر و الحسنات فیغفلون عن الله تعالی!

فاقْرَأْ و اقض ما أنتقاض!

۴ قال فی الفص النوحی فی شرح قوله تعالی:

«وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلا ضَلَالاً» (۴) إن المقصود من الظّالمین فی هذه الآیه الذین سبق ذکرهم «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ»

۱- سوره ی نوح (۷۱)، آیه ی ۲۵

۲- فی فصوص الحکم هکذا «و مِمّاً خَطِیئاتِهِمْ» فهی التی خطتبهم فغرقوا فی بحار العلم بالله و هو الحیره «فی عین الماء أی فادخلوا فی نارالمحبه والشوق حال کو نهم فی عین الماء «فَأُدْخِلُوا نَاراً» شرح فصوص الحکم (پارسا) فصّحکمه سبّوحیه فیکلمه نوحیه، ص ۱۲۴

۳- سوره فاطر (۳۵) ، آیه ی ۳۲

۴- سوره نوح (۷۱) ، آیه ی ۲۴

ص: ۱۵۷

و المراد من الضلال هو الحیره عن علم، فعلی هذا دعا نوح «س» لقومه خیر الدعاء و استجاب الله سبحان هله دعائه!

أقول: لا ندری نبکیأونضحک، ولکلٍّ وجه.

۵ قال فی قصّه فرعون ان الله تعالی قبض روح فرعون طاهراً مطّهراً لأنّه آمن بالله تعالی عند ما حضره الموت، ولکن تقرء فی الذکر الحکیم:

«آل آنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ» (۱) و کذا «فَأَخَذَهُ اللهُ نَکَالَ الآخِرَهِ وَ الْاُولَی» (۲) فرد الله تعالیایمانه.

و نقتصر فی هذه الوجیزه علی ما ذکرناه و علیک بالرجوع إلی الکتب المفصّله مع الدقّه و الإنصاف و نعوذ بالله من الزلّات و لقد فرغتُ عن کتابه هذه الوجیزه فی لیله الاحد بعد صلوه المغرب فی مسجد النبی «س» اللیله الثّانیه من شهر ذی الحجه الحرام.

و أنا الأقل السیّدجعفرسیّدان

و الْحَمْدُ لِلَّه ربِّ العالمیَن

ترجمه

بازگشتی به آغاز

پیش از این اشاره شد که شیوه یِ دیگری برای کشف حقیقت و پیروی از راه راست و درست هست و آن شهود وجدانی و عرفان حقیقی می باشد و امّا عرفان و شهودی که زیربنای آن را سخنان ابن عربی شکل می دهد و آن، همان مسلک عرفان مصطلح می باشد که اساسِ آن بر پایه یِ سخنان ابن عربی استوارست.

۱- سوره یِ یونس (۱۰)، آیه یِ ۹۱

۲- سوره یِ نازعات (۷۹)، آیه یِ ۲۵

ص: ۱۵۸

مخالفت این روش با آنچه در شریعت هست و در تعالیم مکتب وحی آمده است، امری بسیار روشنست. اکنون که در مدینه شهر پیامبر «س» هستم به کتاب هایِ ابن عربی دسترسی ندارم تا عبارات مهمّی از آنها را در این راستا بیاورم؛ لیکن در لابلای کلام او عباراتی هست که بر وحدت وجود و موجود دلالت می کند و نمی توان آنها را لغزش هایِ زبانی دانست. این جملات با آنچه در مکتب وحی و رسالت آمده، به شِدَّت مخالفت دارد، به عنوان نمونه چند مورد از آنها را می آوریم:

۱. ابن عربی در کتاب مشهورش فُصو صالحکم می گوید: مُنَزَّه است خدایی که اشیا را آشکار ساخت، در حالی که خودش عین آن اشیا می باشد. (۱)

نیز در فص هارونی کتاب مذکور، در قصّه یِ موسی و هارون، در مقام تبیین ِ علَّتِ عتابِ موسی «س»: به هارون می گوید «موسی از هارون به این امر شناخت خدا دانا تر بود، زیرا می دانست که اصحاب گوساله چه چیزی را می پرستند»: تا این که می گوید «زیرا عارف، حقِّ را در هر چیزی می نگرد، بلکه حقِّ را عین هر چیزی می بیند» (۲)

۲. در معنای این سخن خدای متعال که می فرمایند:

«ممِاَّ خَطيِئاتهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً»؛ (۳)

[قوم نوح] به جهت خطاکاریهاشان غرق شدند و به آتش [دوزخ] در آورده شدند.

۱- فصوص الحکم (شرح ابوالعلاء عفیفی)، ص ۲۵

۲- متن سخن ابن عربی چنین است: موسی از هارون به این امر آگاه تر بود؛ زیرا می دانست که اصحاب گوساله چه چیزی را می پرستند، چون دریافته بود که خدا حکم [حتمی] کرده که جز او پرستیده نشود و خدا بهچیزی حکم نمی کند، مگر این که رخ می دهد، پس عتابِ موسی برادرش هارون را بدان جهت بود که ظرفیتِ عرفانی [لازم را] نداشت و به انکار گوساله پرستی پرداخت، چه عارف [واقعی] کسی است که حقِّ را در هر چیزی می نگرد، بلکه حقِّ را عین هر چیزی می بیند. از این رو، موسی هارون را تربیت علمی کرد، هر چند از نظر سن، کوچک تر از هارون بود (شرح فصوص الحکم (پارسا)، ص ۴۵۸، فصّحکمه امامیه فیکلمه هارونیه.)

۳- سوره یِ نوح (۷۱)، آیه یِ ۲۵

ص: ۱۵۹

ابن عربی در «فص نوحی» بر این باورست که «خطیئات» از «خُطوه» (گام، قدم) گرفته شده و مقصود در اینجا، اینست که قوم نوح «س» به گام هایِ کوشایشان در فنای الٰهی، به خدا رسیدند و در دریایِ معرفتِ او غرق شدند و به آتش محبّتِ درآمدند. (۱)

۳. خدای متعال می فرمایند:

«فَمِنْهُمْ ظَالِم لِّ نَفْسِهِ وَ مِنْهُم مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ»؛ (۲)

برخی از ایشان (بندگان برگزیده یِ خدا که این کتاب را به آنها به میراث دادیم) بر خویشتن ستمکارند و بعضیشان میانه روند و برخیشان در کارهایِ خیر پیشتازند. ابن عربی درباره یِ این آیه می گوید: برترین طبقه در میان این سه گروه ظالمان به خویشتنند؛ زیرا مقصود، اینست که آنان به خودشان ظلم کردند و با هوا هایِ نفسانی به مخالفت برخاستند و خواسته هایِ نفس را واگذاشتند و به این وسیله، جهاد با نفس کردند. طبقه یِ میانی، میانه رو ها می باشند؛ زیرا آنان بر خلاف طبقه یِ نخست که فانی در ذات الهی اند در صفات خدا فانی اند.

و طبقه یِ آخر و پست، همان سبقتگیرندگان به خیرات اند؛ کسانی که به اَعمالِ خیر روی می آورند و از خدای متعال غافل می شوند. (خواننده یِ گرامی، این سخنان را بخوان و [به داوری نشین] هر حکمی که می خواهی بکن).

۴. در قرآن [از زبان حضرت نوح «س» درباره نفرین به قومش] آمده است:

«وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»؛ (۳)

خدایا! ظالمان را جز گمراهی میفزا.

۱- ترجمه متن عبارت «فصوص الحکم (پارسا): ۱۲۴» چنین است: خطیئات، همان [گام هایی] است که آنان را بهپیشراند، پس دردریایِ «علم بالله» غرق شدند و آن [مقام] حیرتست؛، پس در حالی که در چشمه یِ آب هستند، در آتش مَحبَّت و شوق در آورده شدند

۲- سوره یِ فاطر (۳۵)، آیه یِ ۳۲

۳- سوره یِ نوح (۷۱)، آیه یِ ۲۴

ص: ۱۶۰

ابن عربی در شرح این آیه می گوید: مقصود از «الظّالمین» در این آیه، ظالمی است که در آیه یِ «فمنهم ظالم لنفسه» (آیه یِ ۳۲ سوره یِ فاطر) هست و مقصود از «ضلال» حیرت آگاهانه می باشد. بنا بر این، دعای نوح! «س» در حقِّ قومش بهترین دعاست و خدای متعال آن را به اجابت رساند.

می گویم: نمی دانیم گریه کنیم یا بخندیم، هر کدامشان وجهی دارند.

۵. ابن عربی در داستان فرعون بیان می دارد که خدای متعال روح فرعون را پاک و پاکیزه، ستاند؛ زیرا وی در لحظه یِ مرگ ایمان آورد.

در حالی که خدای متعال ایمان فرعون را ردّ کرد و فرمود:

«الآنَ وَ قَدْ عَصَیْ تَقَبْلُ»؛ (۱)

اکنون ایمان آوردی! در حالی که پیش از این، سر کشی و عصیان کردی.

«فَأَخَذَهُ اللهُ نَکَالَ الآخِرَهِ وَ الاوُلَی»؛ (۲)

(به جهت گردن فرازی و ادّعای خدایی) خداوند فرعون را به کیفر دنیا و آخرت، گرفتار ساخت.

در این رساله یِ فشرده، به آنچه آوردیم بسنده می کنیم. بر خواننده یِ گرامی است که با دقّت و انصاف، به کتاب هایِ مفصّل بنگرد. از لغزش ها به خدا پناه می بریم.

از نگارش این رساله یِ مختصر، فارغ شدم در شب یکشنبه، بعد از نماز مغرب، در مسجد پیامبر «س» شب دوُّم ماه ذیحجّه.

و سپاس خدای را که پروردگار جهانیان است

کمترین بندگانِ خدا، سَیِّد جعفر سیّدان

۱- سوره یِ یونس (۱۰)، آیه یِ ۹۱

۲- سوره یِ نازعات (۷۹)، آیه یِ ۲۵

ص: ۱۶۱

بررسی و شرح

آخرین بحثی که استاد در این کتاب مطرح می سازد، نقدِ مسلک عرفانی می باشد.

این نکته در اینجا شایان یادآوری است که: مقصود از نقد عرفان که در همه یِ درس هایِ استاد وارسی و نقد می گردد، نفی مسلک خاصی می باشد که به عرفان ابن عربی مشهور شده است وگرنه در عرفان واقعی، اصل شهود و روش باطن، جای تردید نیست و در همین عرفان اصطلاحی نیز حقایق و مطالب ارزنده ای را می توان یافت.

محی الدین عربی از شخصیت هایِ معروف تاریخ تصوّف و عرفان به شمار می رود و درباره یِ ایشان نظرات عجیب و غریبی ابراز می شود. صوفیه و عرفا بر این باورند که وی نخستین کسی است که عرفان نظری را با نظم و ترتیب ویژ هایِ نگاشت و پس از وی مورد پذیرش همه قرار گرفت.

ابن عربی دو کتاب معروف دارد:

۱. فتوحات مکّیه، که آن را در مَکّه نوشت؛

۲. فصوص الحکم.

این کتاب، از کتاب هایِ درسی در رشته یِ عرفان نظری است. ابن عربی ادّعا می کند که آن را به امر پیامبر «س» نوشته است، متن سخن او چنین است:

امّا بعد، فإنّی رأیتُ رسولَ الله «س» فی مُبَشِّره اُریتُ ها فی العشر الآخِر من المحرم، سنه سبع و عشرین و سته مأه بمحروسه دمشق و بیده «س» کتاب؛ فقال لی: هذا کتاب فصوص الحکم، خذه و اخرج به إلی الناس ینتفعون به.

امّا بعد، در رؤیایی بشارت دهنده در دمشق، دهه یِ آخر محرم سال ۶۲۷ هجری رسول خدا «س» را خواب دیدم در حالی که کتابی در دستش بود، به من فرمود: این کتاب فصوص الحکمست، آن را بگیر و به مردم برسان تا از آن نفع برند. (۱)

۱- ممد الهمم، ص ۸

ص: ۱۶۲

استاد حسنزاده آملی در پانویس فصوصدرباره یِ این ادّعا می نویسد:

در جایی واردست که به چشم باطن خود دیدم که آن مُبَشِّره رؤیای صالحه را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم)، پس جمال مثالی پیامبر را دید (نه ماده خارجی را). (۱)

نکته شایان ذکر، اینست که عَلاّمِه استاد حسنزاده آملی، در پایان فص داوودی، آنجا که محی الدین با صراحت امامت امیرالمؤمنین «س» و تنصیص پیامبر «س» بر جانشینی امام را انکار می کند، در توجیه و تبرئه یِ محی الدین می نویسد:

اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت: که شیخ صاحب عصمت نبود ... و چون صاحب عصمت نبود و رسول و نبی نیست، کشف او را که اخذ از حقِّ تعالی است به حسب مُعتقَد و سوابق انُس و اُلفت، اشتباهی روی آورد. (۲)

؛ لیکن در این باره سؤالاتی به ذهن می آید:

☼با توجُّه به این که کشف محی الـدین درباره یِ جانشـین پیامبر «س» اشـتباه بوده است، رؤیای محی الـدین را که در آن پیامبر به گرفتن کتاب فصوص امر فرمود: چگونه می توان باور کرد؟

☼بـا این که محی الـدین به دلیـل انحراف عقیـده حقایق را وارونه در می یافت، چرا در میـانِ بزرگـانِ علم و ادب، پیامبر «س» حقایق الهی را به قلب بیمار ابن عربی الهام کرد و باب مکاشفه را به رویش گشود؟

☼آیا همین یک مورد که عَلاّمِه به طور ضـمنی انحراف اعتقادی محی الـدین را تأییـد می کنـد، عرفان او را سؤال برانگیز نمی سازد؟

باری، در موارد زیادی ابن عربی برداشتهایِ باطل و اندیشه هایِ ناصواب دارد، استاد ارجمند، آیت الله سیّدان، به نمونه هایی از آنها در متن اشاره کرده اند.

۱- ممد الهمم، ص ۸ (پانویس ۱)

۲- ممد الهمم، ص ۴۱۰

ص: ۱۶۳

عرفان ابن عربی بر اساسِ اصلِ تجلّی و ظهور و مراتب تنزّل اَسما و آفرینش، استوارست. شالوده آن «وحدت وجود و موجود» می باشد و بزرگانِ عرفان نظری، در قالب نثر و نظم، به آن پرداخته اند.

محی الدین خود در فصوص الحکم می گوید:

سبحانَ من اَظْهَرَ الأشیاءَ و هو عین ها ۱؛

مُنَزَّه است خدایی که اشیا را پدید آورد در حالی که خود، عین آن اشیاست. جامی می سراید:

کل ما فی الکون وهم أو خیال او عُکوس فی مرایا أو ظلال

آنچه در جهان هستی [می نگریم] وهم یا خیالست؛ یا صورت هایی اند در آینه یا سایه هایی [از حقیقتِ بیمانند خدا].

۱۵۴، در شرح حال: در پانویس شرح اِحْقاقُ الحَق (۱) «قلندریه» آمده است که می گویند:

هو هو هو یا هو یا من هو لا موجودَ إلا هو

مولوی می سراید:

ما عدمهاییم و هستی ها نما

تو وجودِ مطلقی فانی نُما

استاد حسنزاده آملی در ممد الهمم می نویسد:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پدید آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد ؛ ...امّا عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی مومست. (۲)

بر اساس این نظریه، موجودات عالَم ظهوراتِ هستی واحدند که خداست و خودشان وجود ندارد.

۱- فصوص الحکم، ص ۲۵

۲- ممد الهمم، ص ۳۹، به نقل از عزیزالدین نسفی.

ص: ۱۶۴

پیداست که ظهور چیزی به اعتبارِ لحاظِ خودِ ظهور، غیر آن چیزست؛ لیکن به اعتبار ظاهر و صاحبِ ظهور، جز او چیزی نمی باشد. شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» می گوید:

جهان را دید امر اعتباری

چو واحد گشت در اَعداد ساری

همه از وهم توست این صورت غیر

که نقطه دایره است از سرعت سیر (۱)

دلیل عمده این نظریه، اینست که چون حقّ نامحدود می باشد جایی برای غیر نمی گذارد؛ زیرا معنای نامحدود [از هر نظر و جهت]، اینست که دیگر اشیا موجود نباشد وگرنه وجود هر چیزی مرز توحید می گردد و هر وجودی از این نظریه که موجودست خدا نمی باشد و این خود، خداوندی خدا را محدود می سازد، چون اگر خدا محدود نباشد می بایست هستی اش دیگر هستی ها را در بر گیرد.

استاد جوادی آملی در آثار شان به این برهان اشاره دارند. طبق این برهان برای آنکه اشیا مرزی برای خدا به شمار نرود و با هستیشان، دائره هستی مطلق خداوندی را محدود و مقید نسازند، ناگزیر باید اذعان کنیم که ماسوای خدا موجود نیست، بلکه صرف ظهورست و اختلاف و تشکیک در عالَم، به ظهور بر می گردد.

بر این نظریه اشکالاتی واردست:

۱. با توجُّه به این که ظهورات خودشان وجود ندارند، بلکه نمود غیرند و واقعیتی جز خدا ندارند، این پرسش مطرح می شود که: فلسفه یِ حیات و تکامل و تعالی چیست؟ خدا کمال مطلقست و غنای ذاتی دارد و در عالَم جز ظهور آن کمال مطلق، چیزی وجود ندارد و ظهورِ او هم چون غیر او نیست. بنا بر این بر اساس این نظریه آفرینش عالَم، تهی از انگیزه و هدفِ متعالی است.

۱- مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز (شیخ محمَّد لاهیجی)، ص ۱۴ و ۱۹

ص: ۱۶۵

۲. با توجُّه به وحدت وجود واجب و تفسیر جهان به ظهورِ حقِّ متعال، دگرگونی ها و تغییراتی که در جهان طبیعت روی می دهد، چگونه توجیه می شود؟ زیرا فرض، اینست که همه یِ اینها چیزی جز ظهور خدا نمی باشد و چون غیر او نیست احکام او را دارد و ظهور حقِّ مثل خود حضرت حقِّ باید تغییر ناپذیر باشد، در حالی که تغییرات محسوس در جهان انکار ناشدنی اند.

۳. بر اساس این نظریه، وحدت حقیقی خدا ملازم با وحدت هستی است. با توجُّه به این تلازم، کثرتِ وجود دست کم در سطح محسوسات چگونه توجیه می شود؟ شهید مطَّهری درست به همین دلیل، نظریه یِ وحدت وجود را مخالف با عقل فلسفی می داند.(۱)

۴. همچنین این پرسش مطرح است که در این نظریه، آفرینشِ از هیچ و ابداع و انشاء موجودات، چگونه تبیین می گردد؟ اشکالاتِ دیگری را نیزدر این راستا می توان مطرح ساخت؛ لیکن ما به همین چند مورد بسنده می کنیم.

امّا برهانی را که بیان کرده اند، هیچ دلالتی بر مدعا ندارد؛ زیرا این اشکال بر اساس سنخیَّت در ظهورست وگرنه در فرض تباین، هیچ محذوری پیش نمی آید و موجودات نمی توانند حائل و مانع از اطلاق وجود حقِّ شوند. مثال ساده و گویا در این باره، نور خورشیدست که در همه یِ ذرات آب نفوذ می کند بی آنکه وجود آب، دائره ظهور و نفوذ نور را محدود کند و یا حلول و اتّحاد و وحدتی لازم آید.

۱- نگاه کنید به، مجموعه یِ آثار شهید مطَّهری، ج ۹، ص ۱۸۴

ص: ۱۶۶

برداشت ابن عربی از آیات قرآن و نقد آن

ابن عربی بـا تفسـیر انحرافی و نـاصواب از آیه یِ «مِمّـا خَطیئـاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً» (۱) از بیـان می دارد که واژه یِ «خطیئـات» از «خطا» اخـذ نشـده، بلکه از «خطوه» می باشد و نتیجه می گیرد که قوم نوح با «خطوات» یعنی با گامهایشان آن قدر در مسیر فنا پیش رفتند تا، به مقام وصل رسیدند و سپس وارد آتش محبّتِ (حضرت حقّ) شدند.

در این سخن دو نکته شایان ذکرست:

اوّل: اگر قرار باشـد هر کس آن گونه که دلش می خواهـد، آیـات قرآن را تفسـیر و تأویـل کنـد، هیـچ نظم و نظـامی در عـالَم باقی نماند.

دوّم: تأویل قرآن نبایـد به گونه ای؛ باشد که تنزیل را نابود سازد. بر اساس این تأویل ابن عربی مرز میانِ حقّ و باطل و ایمان و کفر و ثواب و عقـاب از بین می رود و ستیز انبیـای الهی با کافران و مشـرکان، نمایشـنام هایِ می شود برای سـرگرم ساختنِ دیگران و با صرف نظر از این بازی وصـحنهسازی و نقش آفرینی، عـذاب و گناه و حقّ و باطلی در میان نمی باشـد! زیرا اگر قرار؛ باشـد که قوم نوح اهل فنا و نور باشـند و فرعون، پاک و پاکیزه و اهل بهشت باشد و گوساله پرستی بنی اسرائیل عین خدا پرستی تلقی شود و اهل خلود در جهنّم در نهـایت سـلامتی و آرامش و رضـایت، خوش بگذراننـد، در این صورت، تلاـش انبیـاء و زحمات طاقتفرسای آنها برای هدایت قومشان، جز بازیگری چیزی نمی تواند باشد.

همین سـخن در دیگر تأویلاـت ابن عربی نیز جـاری است. ابن عربی در آیه یِ «وَ لاـ تَزِدِ الظّالِمِینَ إِلاّ ضَـلاَلاً» (۲) «ضلال» را حیرت معنا می کند و تقاضای حضرت نوح را دعا می انگارد که در حقّ قومش طبیعی است.

۱- سوره یِ نوح (۷۱)، آیه یِ ۲۵

۲- سوره یِ نوح (۷۱)، آیه یِ ۲۴

ص: ۱۶۷

با این بیان، همه یِ نفرین هایی که پیامبران علیه قومشان داشته اند، دعای خیر و نیک می شود و همه کفرگویی ها و شرک ورزیدن ها و ستم ها، نور و حکمت و طاعت و ثواب می گردد. در قرآن، ماجرای موسی «س» با بنی اسرائیل و گوساله پرستی آنها و مبارزه آن حضرت با فرعون، بارها آمده است.

در سوره یِ طه، خطاب موسی «س» به هارون چنین است:

«قَالَ یَا هَارُونُ مَا مَنَعَکَ إِذْ رَأَیْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أ فَعَصَیْتَ أَمْرِی»؛ (۱)

موسی گفت: ای هارون! وقتی دیدی آنها گمراه شدند، چه چیز مانع تو شد که از من پیروی کنی؟ آیا از فرمانم سر باز زدی؟

و هارون در پاسخ موسی «س» می گوید:

«قَالَ یَبْنَؤُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْیَتِی وَ لا بِرَأْسِی إِنِّی خَشِیتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَیْنَ بَنِی إِسْرائِیلَ»؛ (۲)

هارون گفت: ای پسر مادرم! ریش و موی سرم را مگیر، می ترسیدم بگویی: میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی.

ابن عربی در این باره، می گوید:

موسی از هارون به واقع امر آگاه تر بود؛ زیرا می دانست که اصحاب عجل چه چیزی را می پرستند (چون علم داشت به این که خدا حکم کرده که جز او پرستیده نشود و خدا به چیزی حکم نمی کند، مگر این که تحقُّق می یابد)، پس عتاب موسی برادرش هارون را بدان جهت بود که گوساله پرستی را برنتافت و ظرفیت نداشت [که دریابد که گوساله پرستی همان خدا پرستی است] زیرا عارف [واقعی] کسی است که حقّ را در هر چیزی می بیند، بلکه حقّ را عین هر چیزی می داند. (۳)

۱- سوره یِ طه (۲۰)، آیه یِ ۹۲ ۹۳

۲- سوره یِ طه (۲۰)، آیه یِ ۹۴

۳- ممد الهمم، ص ۵۱۴

ص: ۱۶۸

استاد حسنزاده آملی، در ذیل این سخن می نویسد:

غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زُبُر و رسائلش بیان اَسرار ولایت و باطنست برای کسانی که اهل سرّند. هر چند به حسب نبوّت تشریع مقرست که باید توده مردم را از عبادت اَصنام بازداشت چنانکه انبیاء عبادت اَصنام را انکار می فرمودند:

در این تأویل ابن عربی چند نکته شایان اهمیّتست:

۱. هارون از راز گاوپرستی بنی اسرائیل آگاهی نداشت؛ لیکن موسی چون اعلم بود سر و حکمت این کار را می دانست.

۲. خداوند در قرآن حکم کرده که تنها او را بپرستند. برای این که این حکم خدا اجرا شود باید هر نوع پرستش هر چند گاوپرستی باشد تأیید شود تا سخن خدا نقض نگردد. در اینجا روشنست که ابن عربی حکم تشریعی را با حکم تکوینی خلط کرده است. حکم خدا بر پرستش او، یک حکم تشریعی است که می تواند به دلیل مختاربودن انسان تخلّف پذیرد.

۳. این که موسی هارون را عتاب کرد، با خشم ریش او را گرفت و فریاد کشیدکه چرا بنی اسرائیل را از گوساله پرستی باز نداشتی، سرّش به نظر محی الدین، اینست که موسی، پس از رفتن به کوهِ طور و ملاقات با خدا، دریافت که گاوپرستی همان خدا پرستی می باشد و هارون به این کشف عرفانی دست نیافت.

این گونه سخنان در حالی است که در آیات دیگر قرآن می خوانیم:

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَی لِقَوْمِهِ یَا قَوْمِ إِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَکُمْ بِاتِّخَاذِکُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَی بَارِئِکُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَکُمْ ذَلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ»؛ (۱)

[و به یاد آورید] زمانی را که موسی به قوم خود گفت:

۱- سوره ی بقره (۲)، آیه ی ۵۴

ص: ۱۶۹

ای قوم من! شما با [به پرستش] گرفتن گوساله، بر خود ستم کردید، پس به درگاه آفریننده یِ خود توبه کنید و [خطاکاران] خودتان را به قتل برسانید، که این [کار] نزد آفریدگارتان برای شما بهترست.

«وَأُشْرِبُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِکُفْرِهِمْ»؛ (۱)

و بر اثر کفرشان، [مهر] گوساله در دلشان سرشته شد.

«إِنَّ الَّذِینَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَیَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِن رَبِّهِمْ وَ ذِلَّهٌ فِی الْحَیَاهِ الدُّنْیا وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُفْتَرِینَ»؛ (۲)

به راستی کسانی که گوساله را [به پرستش] گرفتند، به زودی خشمی از پروردگارشان آنان را فرا می گیرد و ذلتی در حیات دنیا به ایشان می رسد و ما این چنین دروغپردازان را کیفر می دهیم.

بیان قرآن از زبان موسی، خطاب به سامری درباره یِ گوساله ای که ساخته بود چنین است:

«وَ انظُرْ إِلَی إِلهِکَ الَّذِی ظَلْتَ عَلَیْهِ عَاکِفاً لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفاً»؛ (۳)

به خدایی که پیوسته ملازم ش بودی بنگر، البته آن را می سوزانیم و خاکسترش می سازیم [و] در دریا فرومی پاشیم.

پیداست که شالوده این گونه سخنان، مسأله وحدت و جودست و این که عارف، در هر چیزی خدا را می بیند، بلکه خدا را عین اشیاء از جمله گوساله می نگرد که با آنچه در آیات فوق آمده در تضادست.

۱- سوره یِ بقره (۲)، آیه یِ ۹۳

۲- سوره یِ اعراف (۷)، آیه یِ ۱۵۲

۳- سوره یِ طه (۲۰)، آیه یِ ۹۷

ص: ۱۷۰

از سخن استاد حسنزاده آملی که در توضیح عبارت ابن عربی آورده است استفاده می شود که دلیلِ اعتراض موسی این بود که چرا هارون از گاو پرستی حمایت نکرد و موسی خود طرفدار گاوپرستی بود (یعنی موسی بت پرستی را عبادتی درست می دانست) در حالی که در پایان سخن می گوید که:

«انبیاء عبادت اَصنام را انکار می فرمودند:».

افزون بر این، ایشان سخنِ یاوه و ضدِّ عقل محی الدین را از اَسرار ولایت و باطن می داند. اگر این مطلب درست باشد، می بایست همه یِ تلاش پیامبران الهی و پیروانِ آنها را (که در طول تاریخ حیات آدمی به پا خاستند و با همه یِ توان با بت پرستی مبارزه کردند و در این راه رنج هایِ فراوان کشیدند و با گرفتاری هایِ فراوان روبرو شدند) عملی ضدِّ عرفان و اَسرارِ ولایت دانست و آیات فراوان قرآن را که به شِدَّت بت پرستی را محکوم می سازد، سخنان پوچ و بی معنا به شمار آورد!

همچنین باید توجُّه داشت که: به فرض ما مظهریت موجودات را بپذیریم و اذعان داریم که همه چیز از جمله گوساله یِ بر ساخته یِ سامری مظهر خداست، این سخن، مجوّز بت پرستی نمی شود؛ زیرا مظهر بودن اشیا یک امر عینی و تکوینی است و جواز پرستش یک امر تشریعی می باشد که نیازمند اجازه یِ شارع است.

همچنین در قرآن می خوانیم:

«إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِن رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»؛ (۱)

همانا از روح [بشارت و رحمتِ] خدا ناامید نمی شود، مگر گروه کافران.

ابن عربی در «فصوص الحکم» به مناسبت درباره یِ ایمان فرعون، می نویسد:

فَقَبَضَه طاهراً مطَّهراً، لیس فیه شیء مِنَ الخبُث؛ لأنّه قَبَضَه عنه ایمانه قبل أنیکتسبَ شیئاً مِنَ الآثام (و الإسلامُ يَجُبُّ ما قبله) و جَعَلَه آيةً علی عنایته

۱- سوره یِ یوسف (۱۲)، آیه یِ ۸۷

ص: ۱۷۱

سبحانه بمن شاء، حتّی لا ییأس احدٌ من رحمه الله؛ فانه «لا یَیْأسُ مِن رَوْحِ اللَّهِ إلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ» فلو کان فرعون ممّن آیس، ما بادَرَ إلی الإیمان (۱)؛

خدا جانِ فرعون را در حالی که پاك و پاکیزه (از شرك و گناه) شد، گرفت. هیچ نوع پلیدی در او نبود؛ زیرا هنگام ایمانش و پیش از آنکه به گناهی دست یازد او را قبض روح کرد (و اسلام گناهانی را که پیش از آن رخ داد می پوشاند) و خدای سبحان، بنا بر عنایتش به هر که خواهد، فرعون را آیتی قرارداد تا هیچ کس از رحمت خدا مأیوس نشود؛ زیرا «از رحمت خدا جز کافران ناامید نمی گردند»، پس اگر. فرعون از کسانی بود که از رحمت خدا مأیوساند، به ایمان مبادرت نمی کرد.

استاد حسنزاده آملی در ذیل این سخن می نگارد:

غرض آن جناب، اینست که خداوند سبحان در این آیه به طور صریح و محکم فرمود: که «إِنَّهُ لاـ یَیْأَسُ مِن رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّـ الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ» (۲)

بنا بر این کافر چون آیس از رحمت خداوندست هیچگاه طلب رحمت از خداوند نمی کند و لو این که هزار بار در دریا غرق شود چنانکه ابوجهل و اصحاب او این چنین بودند...

و خداوند سبحان ... فرمود:

«إِنَّ الَّذِینَ حَقَّتْ عَلَیْهِمْ کَلِمَتُ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ * وَ لَوْ جاءَتْهُم کُلُّ آیهٍ حَتَّی یَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِیمَ»؛ (۳)

و پس از چند آیه فرمود:

۱- ممد الهمم، ص ۵۴۶

۲- سوره ی یوسف (۱۲)، آیه ی ۸۷

۳- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۶ ۹۷

ص: ۱۷۲

«وَ مَا کَانَ لِنفْسٍ أنْ تُؤْمِنَ إلِا بإِذْنِ اللَّهِ وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ» (۱)

کفر، رجس است که فرعون از آن مبرا شـد که ایمـان آورد و ایمـانش مطـابق همین آیه به اذن الله بود و مطابق آیه ی قبل، آیس از رحمتِ حقّ نبود...

و خداوند در آیه «الآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ» (۲) ... نوع عتابی فرمود و این، منافی با صـحّت ایمان او نیست، پس فرعون مانند ابوجهل کافر اصـیل نبود که به هیچ وجه، ایمان نیاورده است. (۳) این سـخنان در حالی است که با توجُّه به صریح آیات قرآن، در می یابیم که توبه ی فرعون و ایمان او، از روی ناچاری و اضطرار و برای فرار از مرگ و هلاکت بود:

«وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا الَّذِى آمَنتْ بِهِ بَنوُا إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ (۴)

فرزندان اسـرائیل را از دریا گذراندیم، فرعون و سپاهیانش با گردن کشی و شتابان در پی آنان درآمدند تا این که فرعون در آستانه ی غرق قرار گرفت [در این هنگام] گفت: ایمان آوردم که خـدایی جز خدایی که بنی اسـرائیل به او گرویده اند، وجود ندارد و من از مسلمانانم.

قرآن در سوره ی مؤمن بیان می دارد که چنین ایمانی، هیچ ارزشی ندارد و نجات بخش نمی باشد:

«فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَناًّ بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ *

۱- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۱۰۰

۲- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۱

۳- ممد الهمم، ص ۵۴۶ ۵۴۷

۴- سوره ی یونس (۱۰)، آیه ی ۹۰

ص: ۱۷۳

فَلَمْ یَکُ یَنفَعُهُمْ إِیمَانُهُمْ لمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِکَ الْکَافِرُونَ»؛ (۱)

، پس چون سختی و شِدّت [عذاب] ما را دیدند، گفتند: تنها به خدا ایمان آوردیم و بدانچه شرک می ورزیدیم، کافریم؛ لیکن ایمانشان در این هنگام، سودی برای آنها ندارد [این] سنّت خداست که درباره ی بندگانش جریان یافت و اینجاست که کافران [در می یابند] زیان کردند.

و همچنین بر اساسِ آیاتی که در سوره ی نساء آمده است، توبه ی کسانی که نشانه هایِ مرگ را حس کنند، پذیرفته نمی شود:

«إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلَی اللهِ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَهٍ ثُمَّ یَتُوبُونَ مِن قَرِیبٍ فَأُولئِکَ یَتُوبُ اللهُ عَلَیْهِمْ وَ کَانَ اللهُ عَلِیماً حَکِیماً * وَ لَیْسَتِ التَّوْبَهُ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السَّیِّئَاتِ حَتَّی إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّی تُبْتُ الآنَ وَ لا الَّذِینَ یَمُوتُونَ وَ هُمْ کُفَّارٌ أُولئِکَ اعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِیماً»؛ (۲)

توبه کسانی را خدا می پذیرد که از روی نادانی مرتکب گناهی می شوند آنگاه به زودی [و هنگام آگاهی به خطا و گناه شان] توبه می کنند ... توبه ی کسانی که تا زمان مرگ به گناهان و زشتی ها دست می یازند و هنگامی که یکی از آنها مرگش فرارسید می گوید: [خدا یا] اکنون توبه کردم، توبه [واقعی و نجات بخش] نیست [بلکه خودفریبی و ریشخند به شمار می رود ...] برای اینان ما عذابی بس دردناک آماده ساختهایم.

بنا بر این، توبه و ایمان زمانی کارسازست که با اختیار صورت گیرد و احتمال مرگ و حیات مساوی باشد. هنگام یقین به مرگ در همان لحظه یا اندکی بعد توبه و ایمان و دیگر نیت هایِ خیر، سودمند نمی باشد و به از بین رفتن گناهان و نجات از دوزخ نمی انجامد.

۱- سوره ی غافر (۴۰)، آیه ی ۸۴ ۸۵

۲- سوره ی نساء (۴)، آیه ی ۱۷ ۱۸

ص: ۱۷۴

روشنست که این شیوه از قرآن شناسی و برداشت از دین، با خوی زورگویان و جنایتکاران تاریخ همسوست و اعمال زشت و رسوای کسانی همچون نمرود، فرعون، ابن ملجم، شمر، ابن زیاد، چنگیزخان، هیتلر، صدام، جورج بوش و ... را توجیه می کند و راه را برای هر نوع ظلم و جنایت و درنده خویی و استثمار انسان هایِ بیگناه، می گشاید. سخن درباره یِ شرح کتاب ارزشمند «الدرر النبویّه» در اینجا به پایان می رسد.

اکنون برای آگاهی بیشتر درباره یِ عرفان ابن عربی، سخنی را در ذیل می آوریم: محی الدین در کتاب فتوحات مکیه (باب ۷۳) از مردانِ الٰهی سخن بهمیان می آورد و گروه هایی را در این راستا نام می برد (اقطاب، ابدال) ... و در شرح یکی از این طائفه ها که به «رجبیّون» معروفند، می نویسد:

آنان رجال و مردانی انـد که حالشان قیام به عظمت الٰهی است ... اینان را از آن جهت «رجبیّون» نامیده انـد که حال این مقام، آنان را جز در ماه رجب ... نمی باشد ... با یک نفر در «دُنَیْسَر» از دیار بکر برخورد کردم ... در میان آنان کسی است که آنچه را در حال خود، در ماه رجب، مکاشفه کرده است، برایش تا سال دیگر باقی می ماند ... این شخصی را که برخورد کردم، برایش کشف رافضیان از اهل شیعه در سال هایِ دیگر باقی بود و آنان را به صورت خوکانی چنـد مشاهده می کرد. مردی که مذهبش را پنهان می داشت و هرگز دانسته نمی شد که چه مذهب دارد می آمد ... و چون بر او گذر می کرد، او را در صورتِ خوکی مشاهده می نمود، ... پس اگر توبه کرد و در توبه اش راست گفتـار و صادق بود، او را به صورت انسان می بینـد و اگر به زبان گفته باشـد توبه کردم و در دل توبه نکرده باشد، همانگونه خوکش می بیند و بدو می گوید: در توبه ات دروغگو بودی...

همانند این با دو مرد خِرَدْوَر از صاحبان عدالت از شافعیان اتّفاق افتاد که ... از تیره یِ شیعیان نبودند ... درباره یِ ابوبکر و عمر نظر بدی داشتند و درباره یِ علی غُلو داشته و مبالغه می کردند. چون بر او گذر کردند و به خانه اش آمدند، دستور اخراجشان را از نزدِ خویش داد؛ زیرا خداوند باطن آن دو را در صورت خوک آشکار ساخته بود...

ص: ۱۷۵

آنـان در دل توبه کردنـد، در آن حـال به آنـان گفت: شـما دو نفر هم اکنون از آن اعتقـاد بازگردیدیـد؛ چون به صورت دو انسـان دیدمتان. آنها از آن امر تعجُّب کرده و به درگاه خدا توبه نمودند.(۱)

این داستان اگر از نظر تاریخی درست باشد، می توان توجیه کرد که آن شخص چون خوک صفت بود و باطن خوک گونه داشت، دیگران را در آیینه یِ وجودش به صورت باطنی خودش می دید. مبنای عرفانی این سخن، شعر مولوی است که می گوید:

هر کسی از ظن خود شد یارِ من

و ز درون من نَجُست اَسرارِ من

در حدیث آمده است که:

«مَن اَحَبَّ شَیئاً حَشَرهُ اللهُ مَعه» (۲)؛

هر که چیزی را دوست بدارد، خدا او را با آن چیز محشور می سازد.

این شخصـبا حیوانیّت سنخیّت داشت، در باطن خویش با خوک محشور بود؛ به همین جهت دیگران را به صورت باطنی خودش می دید. اینسخن محی الدین را نیز در بر می گیرد. همچنین محی الدین درباره یِ خلقت حضرت عیسی «س» می گوید:

فَسَرَتِ الشَّهوهُ فی مریم، فخُلقَ جسم عیسیمن ماءٍ مُحَقَّق من مریم و من ماءِ مُتَوَهَّم من جبرئیل (۳)؛

شهوت در مریم به جریان افتاد، پس عیسی از آبِ حقیقی مریم و آبِ خیالی جبرئیل، پدید آمد.

آقای حسنزاده آملی در ذیل این سخن می نویسد:

چون مریم می دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می شود، توهّم کرد که این آب مُتَمثِّل مانند آب مرد، مُوَلِّدِ ولدست.

۱- ترجمه فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۳)، ص ۲۵ و ۲۶

۲- فصوص الحکم، ص ۱۸۲

۳- مُمد الهمم، ص ۳۵۲

ص: ۱۷۶

، پس وَهْمِ او، تأثیرتام نمود و «العارف یخلق بهمّته» در او صدق آمد.

اگر گویی: چون نافخ جبرئیل بود و ولد، سِرُّ اَبیه است، واجب این بود که عیسی به صورت روحانیین باشد.

جواب این که: آن آب مُحَقَّق از مادرش بود و او بشر بود که به حکم معتاد و متعارف، فرزند این نوع، انسانی متکوّن می شود. (۱)

درباره ی این سخن محی الدین و فرمایش استاد حسنزاده آملی، می توان اظهار داشت که:

اشکال درهمین یک موردمنحصر نمی شود، پرسش هایِ زیادی در اینجا به ذهن می آید: اگر یک زن معمولی و متعارف، مردی را توهُّم کند و بر اثر آن شهوتش برانگیخته شود، آیا این کار حرامست یا خیر؟ آیا تصوّر جبرئیل، به صورت مردی که از نظر فقه و شریعت با مریم نامحرمست، حرام نمی باشد؟ در قرآن می خوانیم:

«یَا مَرْیَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»؛ (۲)

ای مریم! خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان عالمیان برتری داد.

آیا این آیه، به طهارت مریم (در همه یِ مراتب عقل و حس و خیال) گویا نیست؟

آیا حضرت مریم که قرآن او را به عظمت یاد می کند نباید از خیالات ناپاک مصون باشد؟

مگر خلقت عیسی «س» از معجزات الٰهی به شمار نمی رود و معجزه بر اساسِ نظر مشهور خرق عادت و درهم شکستن اسباب ظاهری نیست؟

باری، بطلان شهود ابن عربی، با آیاتی که طهارت مریم را اثبات می کند، روشنست.

۱- ممد الهمم، ص ۳۵۳

۲- سوره یِ آل عمران (۳)، آیه یِ ۴۲

ص: ۱۷۷

سخن پایانی

از آنچه گذشت می توان به این نتیجه رسید که عرفان ابن عربی، عرفانِ درست و صحیح نمی باشد و نمی تواند رهنمودی به سوی حقیقت و نور و هدایت باشد و نیز فلسفه ملاصدرا به معنای واقعی حکمت متعالیه نیست و اشکالات اساسی فراوانی در آن مطرح است. در این دو مکتب، گر چه مطالب علمِی و عقلی فراوانی یافت می گردد؛ لیکن سخنان اهل فلسفه و عرفان از معارف ناب قرآن و عترت به دورست. تعالیم وحیانی عرفانی اهل بیت در صحیفه یِ سجّادیه، دعای سحر ابوحمزه ثمالی، زیارت جامعه کبیره، مناجات شعبانیه، دعای کمیل، دعای عرفه و ... آمده است و حقایق فراوانی در آنها موج می زند، که بسیاری از فیلسوفان و عُرفای اسلامی آنها را آنگونه که بایسته است، درنیافته اند.

در پایان این نکته را یادآور می شوم که ما به همه یِ شخصیت هایِ بزرگ فلسفی و عرفانی اسلامی احترام می گذاریم و مقام علم و عقل را پاس می داریم؛ لیکن بر اساس آموزه هایِ مکتب اهل بیت، بر این باوریم که استقلال فکری، آزاد اندیشی، شجاعت و اصالت حقیقت، همواره باید در کارهایِ علمی مد نظر باشد و پژوهشگر عرصه یِ دانش نباید شیفته یِ شخصیت ها شود و بزرگی و عظمت آنها چون حجابی او را در بر گیرد و از نقد و وارسی علمی دقیق، باز ایستد.

شارح به فقر علمی خویش اذعان دارد و آرزومندست که با رهنمودهایِ ارزشمند محقّقان، کاستی ها، جبران و این بررسی سامان درست و شایست هایِ یابد.

و آخد دعوانا أن الْحَمْدُ لِلّه ربِّ العالمین.

ص: ۱۷۸

ص: ۱۷۹

[متن عربی] «اَلدُّرَر النَّبَوِیَّه»

ص: ۱۸۰

ص: ۱۸۱

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّه ربِّ العالمين و صلّى الله على محمَّد و آله الطاهرين

و اللعنه على أعدائهم أجمعيَّنمِن الآن إلى يَوْمُ الدِّين

و بعد، فهذه رساله موجزه قمت بإعدادها جواباً للسؤال الذى وجّهه إليَّ بعض الأفاضل مِن المدرسين فى إحدى الحوزات العلميه الموفقه بخوانسار مِن بلاد ايران و اتفقأنكان توجيه السؤال متزامناً لأيّام تشرفى بزياره قبر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فى المدينه المنوَّره و كان آنذاك يوم السابع عشر من شهر ذى القعده سنه (۱۴۲۱) الهجريه الموافق لسنه ۱۳۷۹ الشمسيه.

فقال سماحته سائلاً: ما هِى وجهات نظركم حول أهم المبادى الرئيسيّه فى الحكمه المتعاليه و التى قد نسبت إلى صدرالدين الشيرازى، الفيلسوف الشهير، إذ طالما نسمع عنكم مواقف خاصه تصحيحاً لأخطائه و تفنيداً لآرائه.

فأجبت مسؤوله و عزمت فى المسجد النبوى على تحرير هذه الرساله ى مستعيناً من الله سبحانه و رسوله على إنجازه و لما كان البدء و الختم فى ذاك المكان الشريف سمّيتها ب«الدُّررُ النَّبويَّه فى نَقد آراء فلسفيَّه».

فأقول سائلًا المولى الكريم أن يجعلنى ممن يقتص آثار العتره الطاهره عَلَيْهِمُ السَّلَام و يسلك سبيلهم و يهتدى بهداهم: إن هذه تشتمل على مقدمتين و ثلاث فصول:

المُقَدَّمه الاولى:

إن الذى نخاطبه فى هذه الرساله ى، هو من يعتقد أنَّ السبب و الأساس للوصول إلى الحقائق هو العقل أى الإدراك الصريح البيّن الذى ليس فيه أيُّ خفاءٍ و غموض و بهذا يُعرف الله سبحان هو تعالى و يُعلم أنّه سبحانه خلق الخلق و أنَّه حى، عالمٌ و...

ص: ۱۸۲

و كذا به (أي بالعقل) يعرفأنَّ النبي محمداً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أرسله الله بالهدى و دين الحق و من يعتقد أن الأئمه الأثنى عشر من أهل بيت الرسول «س» هم أوصياؤه و أنَّ النبي «س» ارتحل إلى دار البقاء تاركاً في أمّته كتاب الله و أهل بيته، فما في الدفتين من الذكر الحكيم و كذا ما روى عن العتره الطاهره باسانيد معتبره و بدلالات واضحه (و لو بمعونه القرائن المختلفه) هو المستند للحق الصُراح.

المقدَّمه ى الثانيه:

إنَّ الطريقه العقليه المعهوده في الأوساط العلميه و الذى يعرّف بالفلسفه ى أو المعقول و يستخدم لكشف الحقائق و تبيين المعارف لاينطبق تماماً على الأصول العقليه البديهيه و لا يستنار فيها بنور العقل مع أنَّ الفلاسفه يحاولون هذا التطبيق و يدّعون أن حركتهم بالتمام عقلانيه.

و هذا الأمرلدليلين:

الأول: أنَّ هناك خلافات مهمه ى عريقه في مسائل كثيره من الفلسفه ى و التي قد تصل إلى مدى التضاد و لو كانت هناك حركه عقلانيه على اساس ترتيب البديهيات و الوصول منها إلى النظريات لم يكن الاختلاف بهذا الشكل من التضاد، إذ العقل يكشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فيه.

الثاني: أنَّ نتايج كثير من الأبحاث المهمه ى الفلسفيه لا تتلائم مع ما ورد في الشريعه المقدَّسه و كذا نتايج العرفان المتداول الذى جاء فيكتب ابن العربى و امثاله و الغرض من هذه المجموعه ى بيان هذا الأمر باختصار كما سيأتي في الفصل الثالث إنشاء الله تعالى.

و لذلك نقول: إنَّ الصراط الوحيد القويم لإدراك المعارف الحقه هو التعقل في الوحى و بعباره أُخرى: إنّا بعد أن علمنا بحكم العقل الذى هو المرجع للممارسات الفكريه، أنَّ المدركات البينه للعقل قليله و المستقلات العقليه أقل قليل حتّى أقر العقلاء بأنَّ إدراك حقيقه الأشياء للعقل صعب مستصعب و معرفه حدودها في غايه

ص: ۱۸۳

البعد عن مرحله ی الإدراک و بعد أن علمنا أنَّ العقل أوصلنا إلی الوحی و هو أحسن طریق للمعرفه من حیث أوسعیته و عدم الخط أ فیه ل أنّهصدر من حضره رب الأرباب العلیم الخبیر، فیحکم العقل بلزوم الرجوع إلی الوحی لمعرفه الحقائق و المعارف الاعتقادیه و یحث بالتعقل فی الوحی و معلوم أن المقصود من الوحی هنا حاکی الوحی.

تذکره ی مهمه ی:

من البدیهی أنَّ نتایج الوحی لا تکون مخالفه للعقل و لا یمکن ان تکون کذلک و أمّا ما یترایی من المخالفه بدواً فقد فسّر من لدن نفس الوحی (القرآن أو الحدیث) قبل کل

تفسیر و تأویل.

وهناک آیات فی الذکر الحکیم تعد من هذا کما فی قوله: «وَ جاءَ ربُّکَ» (۱) و «إلی ربِّها ناظِرهٌ» (۲) و «وَ نَفَخَتُفِیه مِن رُوحِی» (۳) و أمثال ها.

نعم، إن لم یکن الحاکی للوحی ظاهراً فی معنی خاص أو کان من حیث السند مختلفاً فیه (کما فی بعضاًً ل أحادیث الفقهیه و غیرها) فلا کاشفیه له عن الواقع (و إنَّ الکلام فیها کالکلام فی مسائل الفلسفه ی) و طبعاً لانستطیع الالتزام بمفاده فی المسائل الاعتقادیه التی لا بدَ فیها من العلم لو لم یکن الاعتقاد الاجمالی بما هو فی الواقع کافیاً کما فی بعضاًً لمسائل الاعتقادیه.

نعم، فی المسائل الفقهیه یکون الفقیه مکلّفاً بالرجوع إلی هذه المدارک حتّی تتم له الحجه الظاهره فإنَّه فی مقام العمل و لا یضر به ذلک.

و إن زعم أحد أنَّ الآی ات و الروایات فی العقائد و المعارف لیست علی حد تستفاد منها العقائد لعدم قطعیه مستنداتها سنداً أو دلالهً فهذا من الأخطاء الناشئه من عدم

۱- سوره ی الفجر (۸۹)، الآیه ۲۲

۲- سوره ی القیامه (۷۵)، الآیه ۲۳

۳- سوره ی الحجر (۱۵)، الآیه ۲۹ و سوره ی ص (۳۸)، الآیه ۷۲

ص: ۱۸۴

ملاحظه ی المدارک الوحیانیه و عدم التتبع فیها و معنی ذلک أنَّه لیس فی الإسلام إلا شیء من المسائل الفرعیه القطعیه و مسائل کثیره ظنّیه و هذا مما لا یرضیبه مسلَّم بصیر و علیه فعلی الإسلام السلام و لکن لیس کذلک فإن من لاحظ الکتب الحدیثیه المعتبره یجد بحمد الله تعالی أنَّ المدارک فی کثیر من المسائل الاعتقادیه متوفره مع وضوح الدلاله و موافقه بعضها لبعض بحیث یعجب الإنسان.

وامّا الفصول الثلاثه:

الفصل الأوّل:

فیتمایز کل من التعقل و العرفان و الوحی عن الآخر فنقول:

المقصود من الوحی هو الارتباط الخاص و العلاقه ی الخاصه بین الله تبارک و تعالی و الرسول المبعوث من عنده و هذا الارتباط إمّا به واسطه ی جبرئیل أو ملک آخر أو بدون واسطه ی و لا شک أنَّ هذه حقیقه غیر التفکُّر و التعقلل أنَّ الرسول کل ما جاء به من الحقائق بصفه الوحی لمیحصل له ذلک بتفکیر أو بممارسه أسالیب التعقل بحیث یصل به ترتیب المبادئ إلی الحقائق ثم یخبر عما وصل إلیه.

و کذا لا شک بأنَّ ما حصل بالوحی غیر ما حصل بالعرفان المصطلح (و هو شهود النفس بعد التصفیه و التزکیه) و بعد معرفه کل من الوحی و التعقل و العرفان لانحتاج لإثبات التمایز إلی أزید من معرفه کل واحد منها فإن معرفتهَا و تصوّرها یثبت التمایز بینها و هذا فی الحقیقه من القضایا التی قیاساتها معها و بعد هذا فنقول: إنَّ لسان الوحی فی الأکثر یکون بطریق التذکیر لا بشکل الاستدل الالمصطلح و إن أمکن جعله فی صوره الاستدل اللکن لمیجئ فی الأکثر بهذه الصوره، کما اشار إلیه سبحانه بقوله «إِنَّمَا أَنتَ مُذَکِّرٌ» (۱) و إنْ هُوَ إلاَّ ذِکْرٌ لِلْعَالَمِینَ» (۲) و «فَذَکِّرْ إِنَفَعَتِ الذِّکْرَی» (۳)

۱- سوره ی الغاشیه (۸۸)، الآیه ۲۱

۲- سوره ی یوسف (۱۲)، الآیه ۱۰۴

۳- سوره ی الأعلی (۸۷)، الآیه ۹

ص: ۱۸۵

ف القرآن تذکره ی و الرسول مُذَکَّر و الذکر یثیر ما فی العقول و یذکر الإنسان بما فی فطرته و مکنون خلقته.

نعم، نجد أحیاناً مایکون بصوره الاستدل الکما فی قوله تعالی:

«لَوْ کَانَ فِیهِمَا آلِهَهٌ إِلا اَللّٰهُ لَفَسَدَتَا» (۱) أو «وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَی بَعْض» (۲) لکنها أیضاً لیستعلی الشکل المنطقی المصطلح.

الفصل الثانی:

لا شک أنَّ الوحی بما أنه ی أتی من عند الله تبارک و تعالی، فهو ینبئ عن الواقع و الحق و لا شوبه فیه و لا خطاء و کذلک العقل لما کان حجه الله علی العباد فهو یکشف عن الواقع و الحق و انّما الذی یقع فی الخطاء هو العاقل و هذا الخطاء یحصل ل أسباب مختلفه مذکوره فی موضعهَا و کذا الشهود الوجدانی (و هو العرفان الحقیقی) أیضاً یکشف عن الواقع و الحق، فهذه الأمور الثلاثه إذا کان بمعنا ها الحقیقیه کل ها توصل الإنسان إلی الواقع و لا اختلاف بینها من هذه الجهه بل یوافق کل واحد منها الآخر و إن تختلف کل منها الآخر من حیث المنهج و الطریق.

الفصل الث الث:

انَّ الفلسفه ی المتعارفه التی یدّعی أنّ ها بنیت علی أصول التعقل المسمّاه بالحکمه المتعالیه التی یؤکد علیها ملاصدرا فی کتبه خصوصاً اَلأسفار الأربعه، هی تخالف الوحی فی کثیر من المهمات الاعتقادیه و ما أقیم لآرائه دلیل عقلی بیّن بحیث یوجب توجیهما ورد فی القرآن و الحدیث.

و هکذا نتایج الأبحاث العرفانیه المصطلحه وَ سَتأتی الاشاره إلیها فی طی مسائل:

۱- سوره یِ الأنبیاء (۲۱)، الآیه ۲۲

۲- سوره یِ المؤمنون (۲۳)، الآیه ۹۱

ص: ۱۸۶

المسأله الأولی (حول المبدأ المتعال):

نقول: لا یخفی علی من تفحّص و تدبّر فی کتب ملاصدرا أنّه تارهً یسلک طریقه العلیّه و المعلولیه و أن الله تعالی علّه تامّه و الکائنات مع الِیل ل ها، علی مبنی أص اله الوجود و وحده الوجود تشکیکاً و أن الوجود واحد و له مراتب مشکّکه و أعلی مرتبته یِ مرتبه یِ غیب الغیوب الذی لا اسم له و لا رسم (وهناک مبنی آخر نسب إلی المشائین و هو أص اله الوجود و تباین الوجودات) و تارهً یسلک طریقه العرفان و أنَّ المبدأ المتعالهو حقیقه الوجود و الوجود واحد و لا مراتب له تشکیکاً، بل هو الوجود الواحد الشخصی المتطوّر بالتطوراتا لمتش أن بالشؤون!

و یبدو أوّلا أ نّه تناقض فی القول و لکن یظهر بال إمعان فی مؤلّفاته أنّه عدل عمّا یعتقده أوّلاً، قال فی المشاعر و کذا فی الأسفار ما ملخصه:

إن کل ما قلنا سابقاً فی هذا البحث کان علی مسلک القوم من القول بالعلیه و المعلولیه ولکن الله هدانی إلی أن لیس فی دار الوجود إلا حقیقه الوجود و تطوّراتها و علی هذ الیس فی دار الوجود إلا الوجود المتطوّر. (۱)

و علی هذا فعدل ملاصدرا عما کان یقول به سابقاً من العلیه و المعلولیه و اعتقد بما قالبه ابن العربی.

ولکن کل من المسلکین مخالفلما فی مدرسه الوحی، لأن المبدأ المتعالعلی ما هو بیّن فی الوحیهو الحقیقه المجهوله الکنه، الخارجه عن الحدّین:

۱- قال فی المشاعر، المشعر الثامن فی أن الوجود بالحقیقه هو الواحد الحق تعالی. ص ۵۴ « فما وضعناه اولاً بحسب النظر الجلیل من أن فی الوجود عله و معلولاً أدّی بنا أخیراً من جهه السلوک العلمی والنسک العقلی، الی ان المسمی بالعله هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، و طور من أطواره، ورجعتالعلیهو الافاضه الیتطور المبدء الاول بأطوارهو تجلیه بأنحاء ظهوراته. فاستقمفی هذا المقام الذی قد زلت فیه الأقدام. و کم من سفینه عقل غرقت فی لجج هذا القمقام! والله ولی الفضل والإنعام » . وایضاًراجعالأسفار الأربعه،ج ۲،ص ۲۹۲

ص: ۱۸۷

حـدّ التعطيـل و حـدّ التشبيه، وهـو غير الأشـياء، و شـىء بخلاف كـل شـىء و كنهـه مباينمعـالخلق، و خلقهخلـومنه، وهوخلـومن خلقهكماوردفيأحاديثكثيره. (۱) وعلى هذا فالحق المتعال منزه عن أنيكون عين الموجودات خلافاً لما هو منصوص فى مسلك العرفان و سنشير إليه و كذلك الوحى مخالف لما فى مسلك العليه والمعلوليهمنجهات:

الاوُلى: أنّه على هـذا المسـلك مع القول بأصـاله الوجود و وحـده الوجود تشـكيكاً يلزم السـنخيه بين الخـالق والمخلوق، لأنّ الخـالق والمخلوق على هذا المبنى يشتركان فى حقيقه الوجود، لأصاله الوجود و وحدته، والحال أنّه تعالى متنزّه عن مُجانسه مخلوقاته كماقُرّر فيمحله بمالامزيد عليه.(۲)

الثانيه: أنّه على هذا المسلك أى مسلك العلّيه وأنّ المبدأ المتعال علّه تامّه و أنّها لاتنفكّعن المعلول،يلزمموجَبيّه المبدأ المتعالفيأفعاله.

الثالثه: يلزم قدمالعالم و هذان الأمران أيضاً يخالفان ما فى مدرسه الوحى و سيأتى الإشاره إليه، و ينبغى لتفصيل القولالرجوعبماأُلّففى هذا المقال. (۳)

فخلاصه الكلام أنّ ما جاء فى الحكمه المتعاليه الصدرائيه حول المبدء المتعال لاينطبقعليما جاءفيمدرسهالوحى.

المحاضرات،ج ۲،ص ۳۴ ۴۴

۱- التوحيد (للصدوق) باب ۳۳ ، التوحيد و نفى التشبيه،ص ۸۰

۲- راجع كتـاب «؟ عارفو صوفى چه ميگوينـد» تأليفآيتالله ميرزاجوادآقا الطهرانى رحمه الله و كتاب ، «تنبيهات حول المبـدء و المعاد» تأليف آيتالله ميرزاحسـنعلى مرواريد رحمه الله؛ و كتاب ،« توحيد الإماميه» تأليفالمرحوم آيتالله الشيخمحمدباقر الملكى، رحمه الله و ما القيناه فى دروسنا و مناظراتنا و انتشربعضهابحمداللهتعالى.

۳- كالمصادر التى اشير إليها فى التعليقه المتقدمه و كتقريرات بحث المرجع الدينى العلامه الخوئى فى

ص: ۱۸۸

و أمّا ما قلنا سابقاً من أنّه لا دليل تطمئن به النفسلهذا القول و انّه ما اقيم دليل عقلى بيّن عليه حتى يلزمنا تطبيق الوحى و توجيهه فتقريبه: أنّ هذه النظريه ليست من البديهيات و ليست أيضاً مما اتفق عليه آراء الفلاسفه فإنّها مبتنيه على أصاله الوجود ووحدهالوجود وإطلاقهاو وحدتهاالشخصيه. و فى كلها نظر و لرجال الفنّ فيها ملاحظات فكم من فحول من المتقدمين و المتأخرين قالوا بأصاله الماهيه و انكروا أصاله الوجود حتى أنّ ملاصدرا نفسه كان يذبُّعن هذه الفكرهشطراًمن حياتهكماصرّحبهفيبعضكتبه. (۱)

وكذا جمّ غفير من الفلاسفه قالوا بأصاله الوجود مع قولهم بتباين الموجودات كما نسب إلى فلسفه المشاء، و جمع كثير منهم يقولون بوحده الوجود ولكن يصرّون على التشكيك و يبطلون التطور والتشأن فى الوجود، فالمدّعى من حيثالبرهان كماترى و لذلك يقولون فى نهايه الأبحاث أنّها طور وراء طور العقل، و كذلك مسلك العليه والمعلوليهادلتها مخدوشهكماهيمذكورهفى محلها.

المسأله الثانيه (المعاد) :

و من المسائل التى قد خالفت الحكمه المتعاليه مدرسه الوحى هى مسأله المعاد والبدن المحشور يوم القيامه؛ فالمستفاد من الأسفار أن المحشور فى المعاد ليس إلاّ الروح وهى تخترع بإذن الله تعالى بدناً مثالياً مضاهياً للبدن العنصرى و ليسمن هذا البدن العنصرى المادى الدنيوى عين و لا اثر، و ما فى كتبه ممّا يفيد غير ذلك حمُل على ما كان عليه فى أوائل عمره، وكذا ماصرّح به فى الأسفار من أنّ المُعاد فى المَعاد هو هذا البدن بعينه و من قال غير ذلكفهو كافر محمول على أنّ المقصود أنّ شيئيه الشيء

بصورتهلا بمادّته

۱- قال ملاّصدرا « و انى قدكنت شديدالذبِّ عنهم فى اعتباريه الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هدانى ربى و انكشفلى انكشافاً بَيّناً أن الأمر بعكسذلكوهوأن الوجوداتهى الحقائق المتأصله الواقعه فى العين » . الأسفارالأربعه،ج ۱،ص ۴۹ .

ص: ۱۸۹

کمافی حاشیه الأسفار للسبزواری (۱) بقرینه تصریحه فی شتّی المواضع بأنّ المحشور هو الروح مع البدن المخترع المثالی، و هذا ما نسب إلیه المحققون فی الفلسفه بلا خلاف. ولکن فی مدرسه الوحی، المحشور فی المعاد هذا البدن العنصری المادی مع الروح و النفس الإنسانی، صرّحت بذلک الآیات المبارکه والأحادیث الشریفه و أقوالعلماءالإسلام،قالاللهتعالی:

« وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَن یُحْیِی الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ وَهُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ » (۲)

وقالتعالی:

« لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَهِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِاللَّوَّامَهِ * أَیَحْسَبُ الإنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أن نُسَوِّیَ بَنَانَهُ » (۳)

فإنَّ جمع العظام فرع وجود العظام سابقاً و تفرقها، و لیسهذا من اختراع النفس بدناً مثالیاً.

۱- نصّعباره الأسفار هکذا « والحق کما ستعلم أن المعُاد فی المعَاد هوهذا الشخصبعینه نفسا وبدنا... ومن أنکرذلک فهو منکر للشریعه ناقصفیالحکمه ولزمه إنکارکثیر منالنصوصالقرآنیه » الأسفار . الأربعه،ج ۹،ص ۱۶۶ : و قال فی موضع آخر « ان من تأمّل و تدبّر فی هذه الأصول ... لمیبق له شکو ریبفی مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجسام و یعلم یقیناً و یحکم بأن هذا البدن بعینه سیحشر یوم القیامه بصوره الأجساد و ینکشف له ان المعُاد فی المَعاد مجموع النفس والبدن بعینهما و شخصهما وان المبعوث فی القیامه هذا البدن بعینه لا بدن آخر مباین له عنصریاً کان کما ذهب إلیه جمع من الإسلامیین أو مثالیاً کما ذهب إلیه الإشراقیون فهذا هو الاعتقاد الصحیح المطابق للشریعه والمله الموافق للبرهان و الحکمه » . الأسفار الأربعه،ج ۹،ص ۱۹۷ . : وقال السبزواری فی حاشیه الأسفار بعد قوله «أو مثالیاً» :« ای مثالیاً مبایناً من حیث انه مباین اذ لمیخرجوامنعهده العینیهباحقاق کونشیئیه الشیءبصورتهو تشخصهبوجودهونحو ذلک »

۲- سورهیس (۳۶) ،الآیه ۷۸ ۷۹

۳- سورهالقیامه (۷۵) ،الآیه ۱ ۴

ص: ۱۹۰

والآیات و الروایات فی هذا الباب کثیره جدّاً لا مجال لذکرها فی هذا المختصر، و

نکتفیهنابماقاله بعضالأعلام:

قال الاستاذ الجامع للمعقول والمنقول آیه الله میرزا أحمد الآشتیانی فی کتابه « لوامع

الحقائق » :

فإنکار المعاد الجسمانی وعود الأرواح إلی الأجسام الذی یساعده العقل

السلیمیخالفنصّالقرآن وإنکارلماهوضروریالإسلام. (۱)

وعلی هذا فتخالفماقالهملاصدرامعما فیالوحی بیّنلاریبفیه.

۱- قالرحمهاللهبعد_____________ ذکرمعادالأسفارو الأصول التیأسسعلیها: « إن هذه الصور التی أسستم أُصولاً لإثباتها و أحکمتم قواعدها و شیّدتم بنیانها و أتعبتم أفکارکم فی تقریبها لاینطبق علی المحشور فی القیامه الکبری بوجه أصلًا و إن أمکن انطباقها فی ظاهر الأمر علی القوالب المثالیه التی فی عالم البرزخ... لانّ البدن الدنیوی إذا لمیکن محشوراً بعین صورته و لابمادته فکیفیکون المُعاد عین المقبور؟! ...فإنکار المعاد الجسمانی و عود الأرواح إلی الأجسام الذی یساعده العقل السلیم یخالفنصّالقرآن و إنکار لما هوضروری الإسلام » لوامع الحقایق، ج ۲ ،ص ۴۲) ۴۴) . و أیضاً قال العلامه السیدابوالحسن الرفیعی القزوینی وهو استاذ کثیر من الفلاسفه المتأخرین : المعاصرین « لکن عند هذا الضعیف: الالتزام بهذا القول (أی: معاد صاحبالأسفار) صعب جداً لمخالفته قطعاً مع ظواهرکثیرمن الآیات و مباین مع نصوص الأخبار المعتبره » مجموعه رسائل و . مقالاتفلسفی،ص ۸۳ وقال المرجعالدینی الفقیدآیهالله السیدابوالقاسمالخوئی علیمافیتقریراته: « أصول الإسلام أربعه، إلی أن قال: الرابع الإیمان بالمعاد الجسمانی و الإقرار بیوم القیامه و الحشر و النشر و جمع العظام البالیه و ارجاع الأرواح فیها، فَمن أنکر المعاد أو أنکر کونه جسمانیاً فهوکافر بالضروره... و قال ایضاً: إنکار أی واحد منها فی حد نفسه موجب للکفر سواء أ کان مستنداً إلی العناد و اللجاج أم کان مستنداً إلی الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصیر أو القصور » ((مصباحالفقاهه،ج ۱،ص ۳۸۲ ۳۸۳

ص: ۱۹۱

المسأله الثالثه (نِعَم الجنه) :

یقول ملاصدرا: إنَّ للمؤمن جنّاتبعد الحشرأعظم و أوسع من الدنیا و ما فیها و

فیهامنالأشجار والقصور والحور وغیرذلکممّایُسرّه ویلتذّ بهممّالایحصی.

ولکن لا انها مخلوقه من الخارج معده للمؤمن من قبل، بل کلّ ما یکون للمؤمن فی

الجنّهلیسإلّاما أنشأتهانفسالمؤمن وقائمهبها. (۱)

ولکن ما یستفاد من مدرسه الوحی انَّ الجنّه مخلوقه فی الخارج و لیست قائمه

بنفس المؤمن، نعم بعضالأعمال بل کثیر منها سبب لایجاد الله تعالی فی الخارج من

النعمالایحصیولکنّهامخلوقه فیالخارجولیستقائمه بنفسالمؤمن أبداً. (۲)

وأیضاًیمکن أنیقال بتبدیل عملالمؤمن ببعضالنعم لکنّه اجنبی عمّایقول

ملاصدرا. ومن أراد المزید من البیان والوقوف علی نظره فلیراجع المجلد التاسع

منالأسفار.

المسأله الرابعه (العذاب) :

إنَّ ما یؤکّد علیه ملاصدرا فی المجلد التاسع من الأسفار وفقاً لما اعتقده ابن

العربی أنَّ العذابَ یصیر عذباً لمن هو خالد فی النار، و أنَّ المخلّدین فی النار یلتذّون

بالعقارب والحیّات کما یلتذّ أهل الجنّه بالحور والقصور، و استدلّ ابن العربی علی هذا

الأمر بما حاصله:

۱- قال ملاصدرا فی الأسفار (ج ۹ ،ص ۳۴۲) فصل ۲۷ فی تتمه الاستبصار فی بیان حقیقه احوال الجنه : و النار « فتحقق و تبیّن من جمیع ما ذکرناه ونقلناه انّ الجنه الجسمانیه عباره عن الصور الادراکیه ... القائمه بالنفس الخیالیه مماتشتهیها النفس تستلذّها، و لامادهو لامظهر لها إلا النفسو کذا فاعلهاو موجدها القریب و هو هی لاغیر، وأن النفسالواحده من النفوسالإنسانیه مع ما تتصوره و تدرکه من الصور بمنزله عالم عظیم نفسانی أعظم من هذا العالم الجسمانی بما فیه، و انّ کلّ ما یوجد فیها من الأشجار والأنهار والأبنیه و الغرفات کلّها حیه بحیاه ذاتیه، و حیاتها کلّها حیاه واحده هی حیاه النفسالتیتدرکهاوتوجدها » .

۲- راجع بحارالانوار، ج ۸ ،کتاب العدل و المعاد، باب ۲۳ ، الجنهو نعیمها،ص ۷۱

ص: ۱۹۲

أنَّ لفظه الصاحب أو الأصحاب تطلق عندما كان هناك تلائم و وفاق بين

الصاحبوالمصحوب، و الله تعالى يقول: « اُولئِكَأصْحَابُالنّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » (۱)

فأصحابالنارملائمونللنارفلاعذابلهم فيالنار بليبدّلعذابهم عذباً.

ولكن يعتقد ملاصدرا أنَّ هذا الإستدلال ضعيف، إذ الأصحاب تطلق فی

غيرالملائم أيضاً، ثميستدلّ بماهوالأقوى عنده ويقول:

«و الأولى فی الإستدلال على هذا المطلب أن يستدلّ بقوله تعالى: « وَ لَقَدْ

ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنِّ وَ الإِنْسِ » (۲) و يحسب أنَّ «اللام» فی « لِجَهَنَّمَ »

لام الغايه و أنَّهم خلقوا

من أوّل الأمر بقضاء من الله للنار ولذا لايتأذون بها و يكون العذاب لهم

عذباً. (۳)

ومن البديهيأن هذه الفكره خاطئه جدّاًفيمدرسهالوحی،إذيقولسبحانه:

۱- سورهالبقره (۲) ،الآيه ۳۹

۲- سورهالاعراف (۷) ،الآيه ۱۷۹

۳- نصّعبارته هكـذا: «مما اسـتدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العـذاب للمخلـدين فی النار قوله تعالی: «أولئک أصـحاب النار هم فيها خالـدون » و ما ورد فی الحـديث النبوی من قوله «س» و لمیبق فی النار إلا الـذین هم اهلها و ذلكلأن أشد العذابعلی احد مفـارقه المـوطن الـذی ألِفَهُ فلـو فـارق النـار اهلهـا لتعـذبوا باغترابهممعمـااُهِّلُواله،وأن اللهقدخلقهمعلینشأهتَألِفُذلكالموطن. أقـول هـذا الاسـتدلال ضـعيف مبنی على لفـظ الأهـل والأصـحاب و يجوز اسـتعمالهما فی معنی آخر من المعـانی النسـبيه كالمقـارنه والمجـاوره والاسـتحقاق وغيرذلک. و لانسـلم أيضاً ان مفارقه الموطن أشد العذاب إلاّ أن يراد به الموطن الطبيعی و اثبات ذلک مشكل، والأولی فی الاسـتدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالی: « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنِّ وَالإنْسِ » فإن المخلوق الذی غايه وجوده أنيدخلفی جهنمبحسبالوضعالالهیوالقضاءالربانی لابدأنيكون ذلكالدخولموافقاًلطبعهو كمالاً لوجوده إذ الغاياتكما مر كمالاتللوجودات، و كمال الشیء الموافق له لايكون عذاباً فی حقه و إنمايكونعذاباًفيحقغيره ممنخُلِقللدرجاتالعاليه » . الأسفار الأربعه،ج ۹،ص ۳۵۲ .

ص: ۱۹۳

« کُلَّمَا نَضِجَتْجُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ » (۱)

و اللام فی الآیه التی ذکرها تکون للعاقبه لا للغایه، فینهار کل ما ابتناه من البرهان

نعمذکرملاصدرافیکتابهالعرشیه:

«إنیکلمافَکّرتُرأیتُأنّالجحیملیستمحلاًمطلوباًوأنّهمحلّ العذاب»

ثم أتی بکلام آخر لایکون أقلّ خطأ مماّ مرّ فی معنی العذاب، ومُلَخَّصه: أنَّ الخلود

نوعی فلایخلّد أحدفیالنار بلیخلدنوعالإنسان » (۲).

فنقول: هذا الکلام مع قطع النظر عن عدم الدلیل علیه موقوف علی أبدیه

الدنیا و بقاء سلسله الإنسان فیها حتّی یکون الخلود نوعیّاً. وهو یخالف النصوص

القرآنیهالمصرحه فیفناء الدنیاحیثیقولسبحانه:

« إذَا الشَّمْسُکُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انکَدَرَتْ » (۳)۳

۱- سوره النساء (۴) ،الآیه ۵۶

۲- قال ملاصدرا فی الشواهد الربوبیه « و الأصول الحِکْمیه داله علی أن القسرلایدوم علی طبیعه، و أنّ : لکلّ موجود غایه یصل إلیها یوماً، وأنّ الرحمه الإلهیه وسعت کلّشیء، کما قال جل ثناؤه « عذابی أصیببه من أشاء و رحمتی وسعتکلّشیء » الاعراف (۷) ، الآیه ۱۵۵ ، و عندناأیضاً أصول داله علی أنّ الجحیم و آلامها وشرورها دائمه بأهلها، کما أنّ الجنه و نعیمها و خیراتها دائمه بأهلها، إلا أنّ الدواملکلمنهماعلیمعنیآخر » (الشواهد الربوبیه،ص ۳۸۵) : و قال فی الأسفار، ج ۹ ،ص ۳۵۰ « فإن قلت: هذه الأقوال الداله علی انقطاع العذاب عن أهل النار ینافی ما ذکرته سابقاً من دوام الآلام علیهم. قلنا لانسلم المنافاه، إذ لا منافاه بین عدم انقطاع العذاب عن أهل النار ابداً و بین انقطاعه عن کل واحد منهم فی وقت » : و قال فی العرشیه « و أما أنا والذی لاح لی بما أنا مشتغل به من الریاضاتالعلمیه و العملیه ان دار الجحیم لیستبدار نعیم و إنما هی موضع الألم والمحن و فیها العذاب الدائم لکن آلامها متفته متجدده علی الاستمرار بلاانقطاع والجلود فیها متبدله و لیسهناک موضع راحه و اطمینان لأن منزلتها من ذلکالعالم منزله عالم الکون والفسادمنهذا العالم » . العرشیه،ص ۹۵ .

۳- سوره التکویر (۸۱) ،الآیه ۱ ۲

ص: ۱۹۴

ویقول: « إِذَا زُلْزِلَتِالْأَرْضُزِلْزَالَهَا » (۱)

و « إِذَا دُكَّتِالْأَرْضُدَكّاً دَكّاً » (۲) وغيرذلک.

المسأله الخامسه (الإراده) :

ونطاق البحث فيها واسع و قرّر بحثنا فيها و فى مسائل مهمه اُخرى بعض

الأفاضل وسينشرها إنشاءالله تعالى و نقول باختصار انَّ المستفاد من مصادر الوحى

(الكتاب والسنّه) انَّ إراده الله تعالى هى فعل الله، و ليست الإراده بمعنى الابتهاج و

لا بمعنيالمراد ولا بمعنى الاختيارولا بمعنيالعلم.

بل إرادته فعله، و الإراده غير العلم كما يستفاد هكذا من الآياتوالرواياتفمثلاً

يقولالإمامالصادق «س» جواباًلِمَنسأله «س» :

هلعلماللهومشيتههمامختلفان أممتّفقان؟

يقول: العلمليسهوالمشيهألاترىانَّكتقول: سأفعَلُ كذا إنشاءاللهولاتقول:

سأفعَلُ كذا إن علم الله، فقولک إن شاء دليل على أنَّه لميشأ فإذا شاء كان الذى

شاءكماشاءوعلماللهسابقللمشيه. (۳)

و صارت المسأله واضحه بحيث يقول القاضى سعيد القمى (وهو من أعلام

العرفان والمعقول) فى شرحه على توحيد الصدوق «س» : إنَّه من قال غير ذلک و هو من

الشيعه فقدعاندأوليائه! (۴)

۱- سوره الزلزله (۹۹) ،الآيه ۱

۲- سوره الفجر (۸۹) ،الآيه ۲۱

۳- التوحيد (للصدوق) باب ۱۱ (صفات الذات و صفات الافعال) ، ص ۱۴۲ ، حديث ۱۶ ، و اصول الكافى، كتاب التوحيد (بابالارادهأنّهمنصفاتالفعلو...) ، ج ۱ ،ص ۱۰۹ ، حديث ۲

۴- قال القاضيسعيد فى آخر شرح الأربعين: تنبيه: ولنعد من رأس و نقول أيّها السالک سبيل الحق و المارّ على الصراط المستقيم إنّما

العلم ما اُخذ من مدينه الرساله الختميه و يتيسّر ذلك لمن يأتى باب الحكمه مِن أبواب الأئمه الطاهره «س» فانّ جبرئيل الذى هو مفيضالعلم و المعرفه فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقهم الباكوره وجميع الأولين من النبيين و المرسلين و الأولياء و الحكماء الصادقين إنّما اقتبسوا من مشكوه الولايه العلويه نار القرى و من أنوارهم رأى موسيفى الطور ما رأى و وجد على النار هُدى و كانوا و لميكن للعالم أثر و لا من آدم خبر و هم صنايع الله و الخلقصنايع لهم فما قالوا إلاّ ما رأوا و لاأخبروا إلاّ بما فيه حَضروا و منضروريات المذهب المنسوب إليهم حدوث العالم بمعنى كونه مسبوقاً بالعدم الصريح الذى هو غير العدم الذاتى الذى للممكن قبل وجوده و حين وجوده وأنت بالخيار فى توهّمك ذلك العدم فى زمان موهوم و تسميه به فانّه لاطائل فى تلك الوهميات فانّ للوهم سلطاناً على كلّ شىء. لكن إيّاك أن تقول بانتزاعه من ذات الواحد الحق أو بقائه فانّه كفر غيرخفىّ؛ و من اُصولهم «س» المقرره عندهم مما لا مريه و لا تأويل يعتريه امور: أولها: حدوثالاراده و المشيه بمعنى كونهما عين الفعل اذا اعتبر بعضمراتب وجوده و من جمله اسبابه و خصاله السبع اذا نظر الى مسبباسبابه و كلّ من قال غيرذلكفقد ناقضمقتضيمذهبه و عاند الأئمه الطاهره فى قوله، إذ ليسوامعجزونعنأنيقولواذاتهاراده،كمايقولوا: ذاتهعلمكلّهقدره إليغيرذلكولميكنفى ذلك تقيه بل القائلون بالصفاتالأزليه فى زمانهم أكثر على أنّ الأمور الصادره عنهم للتقيه قد ورد خلافها أيضاً إتماماً للحجه و إكمالاً للهدايه و ليسفى الكتابالذى لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لا فى السنه النبويه و أخبار الائمه الطاهره ما يُشعر بخلاف حدوث الإراده كما هو غير خفى على (أهل البصيره (شرح الأربعين،ص ۴۸۷ ۴۸۸

ص: ۱۹۵

ولکن ملاصدرا یؤکّد تأکیداً بلیغاً فی بعضکتبه علی أنَّ الإراده لیستإلاّ العلم و

علی أنهالیستصفه فعللهتعالی. (۱)

۱- إذا أردت التوسّع فی هـذا البحث، فراجع کتـاب المحاضـرات (تقریرات بحث المرجع الفقیـد السـید الخوئی رضواناللهتعـالیعلیه) مبحثالطلبوالإراده،نظریهالفلاسفه،ج ۲،ص ۳۴ قال ملّاصـدرا فی «الموقفالرابع فی قـدرته تعالی» فثبت انّ اراده الله سـبحانه لیست عباره عن القصـد : بـل الحق فی معنی کونه مریـداً أنّه سـبحانه و تعـالی یعقـل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجودفی الکل من ذاته و انه کیف یکون؟! و ذلـک النظـام یکون لامحـاله کائنـاً و مستفیضاً وهو غیرمناف لـذات المبـدء الاوّل. لأنّ ذاته کلّ الخیرات الوجودیه کما مَرّ مراراً: أنّ البسیط الحق کل الأشـیاء الوجودیه؛ فالنظام الأکمل الکونی الإمکانی تابع للنظام الاشـرف الواجبی الحقی، وهو عین العلم و الاراده فعلم المبدء بفیضان الأشـیاء عنه و انّه غیرمناف لذاته هو ارادته لذلک و رضاه، فهذه هی الاراده الخالیه عن النقص والإمکان و هی تنافی تفسـیر القدره بصـحه الفعل والترک لا کما توهمه بعضـمن لا امعان له فی الحکمه والعرفان. الأسـفار الأربعه،ج ۶،ص ۳۱۵ ۳۱۷

ص: ۱۹۶

المسأله السادسه (مسأله الجبر والتفويض) :

يقول ملاصدرا كأكثر نظرائه من الفلاسفه: انَّ الإنسان مجبور فى صوره الاختيار و

يقول: إذا كان الفعل مسبوقاً بالإراده فيسمّى ذلك الفعل اختيارياً والفاعل مختاراً، و

إن كانت هذه الإراده تستند إلى إراده اُخرى حتّى تنتهى إلى إراده الله تعالى و تصير

بحيثلابدّأنتتحقّق.

فالإنسان الذى يتحقّق فعله بإرادته ولكن إرادته مسبوقه بعلّه اُخرى بحيث لابدّ

أنتتحقّق عندالإرادهالفائقه،نسميهمختاراًمعانَّهمجبورفيصورهالمختار! (۱)

ونسمّى الفعل اختيارياً لأنَّ هناك إراده سبقته؛ لكن ليست المسأله فى مدرسه

الوحى هكذا بل الإنسان مختار حقيقه و بحقيقه الاختيار و هذا من أبين البيّنات فى

القرآن والحديث.

إذ الأوامرو النواهى الإلهيين وكذا إنزال الكتب و إرسال الرسل و غير ذلك يدلّ

على أنَّ الإنسان مختار مَلَّكه الله تعالى الاختيار أى القدره على الفعل و الترك فى هذه

الأعمال التى كلّفه بها، وبعباره اُخرى انَّ الله تعالى أجبره على الاختيار فإراده الإنسان

معلوله لاختياره واختياره لإراده الله فلمّا مَلَّكه الله تعالى الاختيارفهومختارحقيقةً

لامجازاً.

۱- قال ملاّصدرا « أنّ النفس فينا و فى سائر الحيوانات مضطره فى افاعيلها و حركاتها لأنّ افاعيلها و حركاتها تسخيريه كفعل الطبيعه و حركاتها لأنها لاتتحقق و لاتوجد إلا بّحسب أغراض و دواع خارجيه فالنفس منّا كالطبيعه مسخره فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعيها، و الطبيعه لاتشعر بالدواعى و الفعل الاختيارى لايتحقق و لايصح بالحقيقه إلاّ فى واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لايكونون إلاّ مضطرين فى صوره المختارين... فكلّ مختارغير الواجبالأوّلمضطرفياختيارهمجبورفى افعاله » . الأسفار الأربعه،ج ۶،ص ۳۱۲ . : وأيضاً يقول «و ستعلم أنّ ماسوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته» الأسفار . الأربعه،ج ۶،ص ۳۲۰

ص: ۱۹۷

المسأله السابعه (الحدوثو القِدَم)

فانّ ماسوی الله فی مدرسه الوحی مسبوق بالعدم الحقیقی المقابل لا العدم

المجامع، سواء فی ذلک عالم الماده و غیرها، فإنّ کلّ ماسوی الله تعالی مسبوق بالعدم،

أی لمیکن فوُجِد و أوجده الله تعالی کما ادّعی الفحول من علمائنا بأنّه منضروریّات

الدّین، وکماصرّح بهشیخالمشایخالعلامهالأنصاریّفیالرسائل فیمبحثالقطع. (۱)

ومعلوم أنّه إن لمیکن ماسوی الله تعالی مسبوقاً بالعدم الحقیقی، لمیکن مخلوقاً

حقیقه بل یکون کإلهٍ آخر کما ورد فی حدیث شریف رواه الصدوق «س» ، فی توحیده (۲)

ولکن الفلاسفه یعتقدون بقدم العالم، بینما یقول ملاصدرا بان عالم المادّه حادث

بحدوثزمانیعلیمبناهمن القول بالحرکهالجوهریه.

ولکن فی الذکر الحکیم: « بَدِیعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ » (۳) و کذا « قُلْ هُوَ الَّذِی

أَنشَأَکُمْ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَ الأَفْئِدَهَ قَلِیلًا مَا تَشْکُرُونَ »(۴)

وفیالحدیث «إنَّاللهتعالیخلقالعالملامنشیء» .(۵)

۱- قال الشیخ الانصاریرحمهالله: « والذی یقتضیه النظر وفاقاً لأکثر أهل النظر، انّه کلّما حصل القطع من دلیل عقلی فلایجوز أن یعارضه الدلیل النقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلابد من تأویله إن لمیمکن طرحه. و کُلّما حصل القطع من دلیل النقلی، مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرایع علی حدوثالعالم زماناً فلایجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی مثل استحاله تخلّف الأثر عن المؤثر ولو حصل منه صوره برهان کانتشبهه فی مقابل البدیهیه » فرائد الاصول، بحثالقطع، التنبیه الثانی: هل القطع الحاصل . من المقدماتالعقلیه حجه؟، ج ۱،ص ۵۷ ؛ و انظر أیضاً دررالفوائد (تعلیقه العلامه الشیخ محمدتقی الآملیعلیشرح المنظومه) ،ج ۱،ص ۲۶۱

۲- بحارالأنوار، ج ۴ ، ص ۲۵۵ ، حدیث ۸ و ج ۵۴ ، ص ۳۰ ، حدیث ۶ ؛ التوحید: ۱۸۶ ۱۸۷ (باب اسماء الله تعالی) ، حدیث ۲

۳- سورهالبقره (۲) ،الآیه ۱۱۷

۴- سورهالملک (۶۷) ،الآیه ۲۳

۵- بحارالأنوار، ج ۴ ،ص ۲۲۱

ص: ۱۹۸

وكذا حديث آخر « لميزل الله متفرّداً فى وحدانيّته، ثمّ خلق محمّداً و عليّاً و فاطمه،

فمكثواألفدهر، ثمّخلقجميع الأشياء فأشهدهم خلقها » (۱).

رجع على البدء:

قد مرّتالإشاره سابقاً بأن هناك طريقه أُخرى لكشفالحق و اتّباع نهج الصدق و

هى الشهود الوجدانى والعرفان الحقيقى؛ و أما مسلك العرفان المصطلح (الذى

أساسه على مقالات ابنالعربى) ، فهذه الطريقه مخالفتها للشرع و ما فى مدرسه الوحى

أبين مِن الشمس، و ليس عندى الآن و أنا فى مدينه الرَّسول «س» من كُتُب

ابنالعربيشيء حتّى ننقل منها العبارات المهمّه فى هذا المقصد، و لكن هناك عبارات

فى طيّات كلامه تدلّ على وحده الوجود والموجود بحيث لايمكن حملها على زلات

اللسان، وتخالفما فى مدرسه الوحى والرساله أشدّ التخالفو نذكر على سبيل المثال

نماذجمنها:

: ۱ إنّه يقول فى موضعٍ من كتابه المشهور فصوص الحكم « فسُبحان من أظهر

الاشياء و هو عينُها » (۲) ويقول أيضاً فى الفصّالهارونى من كتابه المذكور فى قصّه موسى

و هارون فى مقام تبيين عله عتاب موسى «س» : لهارون « إنّ موسيكان أعلم بالأمر من

هارون، لأنه علم ما عبده اصحاب العجل » : إلى أن قال « لأنّ العارف يرى الحقّ فى

كلّشىء، بليراهعينكلّشىء » (۳).

۱- اصول الكافى، ج ۱ ،ص ۴۴۱ ، كتابالحجه، بابمولد النبى «س» . ووفاته، ح ۵

۲- فصوصالحكم، بشرح ابو العلاء عفيفى،ص ۲۵

۳- هكذاقالابن العربيفيفصوصالحكم: « فكان موسى اعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى ألّايعبد إلّا إيّاه: و ما حكم الله بشىء إلّا وقع: فكان عتبموسىأخاه هارون لما وقع الأمر فى إنكاره و عدم اتساعه. فانّ العارف من يرى الحقّ فى كلّشىء بل يراه عين كلّشىء. فكان يُربّى هارون تربيه علم و ان كان أصغر منه فى السن » شرح فصوص الحكم (پارسا) فصّ

حکمه امامیه فی کلمه . هارونیه،ص ۴۵۸

ص: ۱۹۹

۲قالفی الفصّالنوحیفیمعنیقولهتعالی:

« ممِاَّ خَطیئاتهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً » (۱) إنّ الخطیئات من الخطوه، والمقصود هنا أنّ

قوم نوح «س» بخطواتهم المُجدّه فی فناء الله، وصلوا إلی الله و اُغرِقُوا فی بحار المعرفه، و

اُدخلُوا نارالمحبّه.(۲)

۳ وقالفیقولهتعالی:

« فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُم مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ » (۳)

إنّ الأفضل فی هذه الأقسام من البشر، هم الظالمون لأنفسهم!! لأن المقصود بهم

هنا، الذین ظلموا أنفسهم و جاهدوها بمخالفه الهوی و ترک المشتهیات، والمتوسطون

هم المقتصدونلأنهم فانون فیالصفات،خلافاًللقسم الأولفإنهم فانونفیالذات!!

والقسم الدانی هم السابقون بالخیرات الذین یقومون بأعمال الخیر والحسنات

فیغفلونعناللهتعالی!!

فاقرء و اقضماأنتقاض!

۴قالفی الفصّالنوحیفیشرحقولهتعالی:

« وَلاَتَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاّ ضَلاَلاً » (۴) إنّ المقصود من الظّالمین فی هذه الآیه الذین سبق

ذکرهم « فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ »

۱- سورهنوح (۷۱) ،الآیه ۲۵

۲- فی فصوصالحکم هکذا « ممِـّاَ خَطِيئاتِهِمْ » فهی التی خطت بهم فغرقوا فی بحار العلم بالله، وهو « و الحیره « فَأُدْخِلُوا نَاراً » فی عین الماء أی فادخلوا فی نارالمحبه والشوق حال کونهم فی عین الماء شرح فصوصالحکم (پارسا) فصّحکمهسبّوحیهفیکلمهنوحیه،ص ۱۲۴

۳- سوره فاطر (۳۵) ،الآیه ۳۲

۴- سورهنوح (۷۱) ،الآیه ۲۴

ص: ۲۰۰

والمراد من الضلال هو الحيره عن علم، فعلى هذا دعا نوح «س» لقومه خيرالدعاء و

استجاباللهسبحانهله دعائه!!

لاندرى نبكيأو نضحك، ولكلٍّ وجه.

۵ قال فى قصّه فرعون ان الله تعالى قبضروح فرعون طاهراً مطهراً لأنّه آمن بالله

تعالى عندماحضرهالموت، ولكنتقرءفيالذكرالحكيم:

« الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ » (۱) و كذا « فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الآخِرَهِ وَالأُولَى » (۲) فردّ الله

تعاليايمانه.

و نقتصرفى هذه الوجيزه على ما ذكرناه، و عليك بالرجوع إلى الكتب المفصّله مع

الدقّه والإنصاف، و نعوذ بالله من الزلّات، و لقد فرغتُ عن كتابه هذه الوجيزه فى

ليله الاحد بعد صلوه المغرب فى مسجد النبى «س» الليله الثّانيه من شهر ذى الحجه

الحرام.

وأناالأقلّالسيّدجعفرسيّدان

و الحمدللهربّالعالمين

۱- سورهيونس (۱۰) ،الآيه ۹۱

۲- سوره النازعات (۷۹) ،الآيه ۲۵

ص: ۲۰۱

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ارمغان آسمان (شرح رساله انسان در عرف عرفان) ؛ سیدیوسف ابراهیمیان آملی، دفتر امام جمعه آمل، ۱۳۷۸ ش.

۳. اسرار الآیات؛ ملاصدرا، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۶۰ ش.

۴. اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.

۵. اصول کافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.

۶. آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۸۳ ش.

۷. انسان در عرف عرفان؛ حسن حسنزاده آملی، سروش، تهران ۱۳۸۸ ش.

۸. بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۴ ق.

ص: ۲۰۲

.۹ بدایه ی الحکمه ی ؛ علامه طباطبائی، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه نشر اسلامی،

قم ۱۴۱۸ ق.

۱۰ . تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم

۱۳۷۶

۱۱ . تحفه ی الحکیم؛ شیخ محمد حسین اصفهانی غروی، مقدمه: شیخ محمدرضا مظفر،

مؤسسه آل البیت، قم.

۱۲ . ترجمه فتوحات مکّیه؛ محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۳ ش.

۱۳ . التعلیقات؛ ابنسینا، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، مکتبه ی الاعلام الاسلامی، بیروت،

۱۴۰۴ ق.

۱۴ . تفسیر برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ ق.

۱۵ . تفسیر تبیان؛ شیخ طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث، بیروت.

۱۶ . تفسیر المیزان؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، قم

۱۴۱۷ ق.

۱۷ . تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سیدهاشم رسولی

محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ ق.

۱۸ . تفسیر ونقد وتحلیل مثنوی؛ علامه محمدتقی جعفری، نشر اندیشه اسلامی ۱۳۸۳

۱۹ . تقریرات دروس شیخ مجتبی قزوینی (نقد یازده اصل فلسفی) ، مخطوط.

۲۰ . تنبیهات حول المبدء والمعاد؛ آیتالله میرزاحسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های

اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ ق.

ص: ۲۰۳

۲۱ . التوحید؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین، قم

۱۳۵۷ ش.

۲۲ . توحید الإمامیه ی ؛ شیخ محمدباقر ملکی، تحقیق: محمد بیابانی، وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۲۳ . حکمت الهی؛ مهدی الهی قمشهای، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۳ ش.

۲۴ . الخلود فی جهنم؛ محمد عبدالخالق کاظم، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم ۱۳۸۳ ش.

۲۵ . درر الفوائد؛ شیخ محمدتقی آملی، مؤسسه دار التفسیر، قم ۱۳۷۴ ش.

۲۶ . دیوان حافظ؛ حافظ شیرازی، تصحیح: دکتر رشید عیوضی، انتشارات امیرکبیر،

تهران، ۱۳۸۵ ش.

۲۷ . رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی سینا) ؛ ابنسینا، نشر اعلمی، تهران

۱۳۶۲ ش.

۲۸ . شرح الأربعین؛ قاضی سعید قمی، میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۹ ش.

۲۹ . شرح بدایه ی الحکمه ی ؛ حسین حقانی زنجانی، معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء

۱۳۷۴ ش.

۳۰ . شرح حکمت متعالیه؛ عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.

۳۱ . شرح فصوصالحکم؛ خواجه محمد پارسا، تصحیح: دکتر جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر

دانشگاهی، تهران ۱۳۶۶ ش.

۳۲ . شرح فصوصالحکم؛ قیصری، تحقیق: محمدحسن ساعدی، انوارالهدی، ۱۴۱۶ ق.

۳۳ . شرح منظومه؛ حاج ملاهادی سبزواری، تحقیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار

۱۳۸۶ ش.

ص: ۲۰۴

۳۴ . شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، تصحیح: محمد محی الدین عبدالحمید، مطبعه

الاستقامه، قاهره.

۳۵ . شرح نهج البلاغه؛ علامه محمدتقی جعفری، دفترنشرفرهنگاسلامی، تهران

۱۳۷۶ ش.

۳۶ . الشواهد الربوبیه ی ؛ ملاصدرا، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد

۱۳۶۰ ش.

۳۷ . عارف و صوفی چه میگویند؟؛ آیتالله میرزا جوادآقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران

۱۳۶۹ ش.

۳۸ . العرشیه ی ؛ ملاصدرا، مؤسسه ی التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۳۹ . عشر قصائد و اشعار؛ ابن سینا، مکتبه ی آیه ی الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ ق.

۴۰ . علی بن موسی الرضا و الفلسفه ی الالهیه ی ؛ استادجوادیآملی، مرکزنشراسراء، ۱۴۲۲ ق.

۴۱ . فتوحات مکیه (۴ جلدی) ؛ محیالدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

۴۲ . فرائد الأصول؛ شیخمرتضی انصاری، تحقیق: لجنه ی تحقیق تراث الشیخ الاعظم،

مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.

۴۳ . فصوص الحکم؛ محیالدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات

الزهراء، ۱۳۷۰

۴۴ . کفایه ی الأصول؛ محمدکاظم خراسانی، مؤسسه ی آل البیت، قم ۱۴۰۹ ق.

۴۵ . لوامع الحقائق؛ میرزا احمد آشتیانی، تحقیق: حسینبنعلی روشنی گلپایگانی،

دارالتعارف، بیروت، ۱۳۹۹ ق ۱۹۷۹ م.

۴۶ . المبدأ و المعاد؛ ابن سینا، موسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ص: ۲۰۵

۴۷ . مثنوی معنوی؛ مولوی جلالالدین محمد بلخی رومی، اقبال، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۴۸ . مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمدجواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.

۴۹ . مجموع رسائل ومقالات فلسفی؛ علامه رفیعی قزوینی، تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضانژاد، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷ ش. ۱۴۰۹ ق.

۵۰ . مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۱ ش.

۵۱ . محاضرات فی الأصول؛ سیدابوالقاسم خویی، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ ق.

۵۲ . محاضرات فی الالهیات؛ استاد سبحانی، مؤسسه امام صادق «س» ۱۳۸۵ ش.

۵۳ . المشاعر؛ ملاصدرا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ ش.

۵۴ . معاد از دیدگاه امام خمینی (تبیان دفترسیام) ؛ تدوین: فروغ السادات رحیمپور، موسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.

۵۵ . مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شیخ محمد لاهیجی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ ش.

۵۶ . مفاتیح الجنان؛ شیخ عباس قمی.

۵۷ . ممد الهمم درشرح فصوص الحکم؛ استاد حسنزاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۵۸ . میزان المطالب؛ آیتالله میرزاجوادآقا تهرانی، مؤسسه درراهحق، قم، ۱۳۷۴ ش.

۵۹ . النجاه؛ ابنسینا، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانشپژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ ش.

ص: ۲۰۶

۶۰. نهایه ی الحکمه ی ؛ علامه طباطبایی، تعلیقه: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵ ش.

۶۱. نهجالبلاغه (فیضالاسلام) ؛ سیدرضی، موسسه چاپ و نشر تألیفات فیضالاسلام، انتشارات فقیه، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۶۲. وسائل الشیعه؛ شیخ حرعاملی، تحقیق و نشر: مؤسسه ی آلالبیت، قم، ۱۴۱۴ ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹